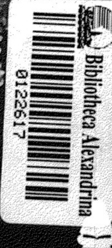
الألف
كتاب
الثانى
٢١٠





بحثا عن عالم أفضل

كارل بوبر

ترجمة : د/ أحمد مستجير



بحثا عن عالم افضل

الألف كتاب الثانى

الإشراف العام

د. سمير سرحان

رئيس مجلس الإدارة

مدير التحرير

أحمد صليحة

سكرتير التحرير

عزت عبدالعزيز

الإخراج الفنى

لمياء محرم

بحثا عن عالم أفضل

(محاضرات و مقالات ثلاثين عاما)

تأليف

كارل بوبـــــر

ترجمته إلى الانجليزية لورا ج. بينيت ، مع مادة إضافية لميليتا ميو ،

و راجع الترجمة الانجليزية السير كارل بوبر و. ميليتا ميو

ترجمة

الدكتـــور أحمـــد مستجير



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٦

هذه ترجمة كتاب

In Search of a Better World

By

Karl Popper (1992)

الترجمة مهداة إلى

الاستاذ الدكتور أبو شادى الروبى

عالما و فيلسوفا و صديقا

الفهـــرس

الصفحة

ملخص فى صورة مقدمة

كل ما يحيا يبحث عن عالم أفضل .

البشر و الحيوانات و النباتات ، وحتى الكائنات وحيدة الخلية ، كلها فى حالة نشاط دائم ، كلها تحاول أن تحسن وضعها ، أو هى على الأقل تحاول أن تتجنب التدهور . وحتى عندما ينام الكائن الحى فإنه يحفظ بنشاطٍ حالةً نومه . إن عمق النوم (أو ضحالته) هو حالة من صنع الكائن ، حالة تُعَزِّز نومه (أو تبقيه يقظا) . كل حى منشغل دوماً بمهمة حل المشاكل . تنشأ المشاكل عن تقييمه لوضعه و لبيئته - الأوضاع التى يحاول الكائن تحسينها .

و كثيرا ما يتضح أن الحل الذى يجربه الكائن مضلِّل ، إذ يجعل الأوضاع أسوأ . عندئذ تُبذل محاولات جديدة - ينشط الكائن مرة أخرى يجرب و يخطىء .

يمكننا أن نلحظ أن الحياة - حتى على مستوى الكائنات وحيدة الخلية - تجلب إلى العالم شيئا جديدا تماما ، شيئا لم يسبق وجوده : مشاكل و محاولات نشطة لحلها ؛ تقييمات و قيَما ؛ تجارب و أخطاء .

لنا أن نفترض أن التطوير الأكبر - تبعا للانتخاب الطبيعى لداروين - سيكون من نصيب الأنشط فى حل المشاكل ، الباحث و المبدع ، مكتشف العوالم الجديدة والصور الجديدة من الحياة .

يجاهد كل كائن أيضا كى يثبِّت أوضاعَ حياته الداخلية و كى يحفظ فرديته – ويطلق البيولوجيون على نتيجة هذا النشاط اسم " التناغم " . لكن هذا بدوره ليس إلا اضطرابا داخليا ، نشاطا داخليا : نشاطا يحاول تقييد الاضطراب الداخلى ، آليةً استرجاعية ، إصلاحاً لأخطاء . لابد أن يكون التناغم ناقصا . لابد أن يحدد نفسه . إن نجاحه الكامل إنما يعنى موت الكائن ، أو على الأقل توقف كل وظائفه الحيوية . إن النشاط و الاضطراب و الاستكشاف كلها ضرورية للحياة ، للقلق السرمدى ، للقصور الدائم ؛ للسعى الدائم و الأمل و التقييم و الإبداع و الكشف و التحسين ؛ للتعلم ولخلق القيم ؛ و أيضا للخطأ الأبدى ، خلق القيم السلبية .

تقول الداروينية إن الكائنات تتكيف مع بيئتها من خلال الانتخاب الطبيعى . وهى تعلمنا أن دور الكائنات فى هذه العملية دور سلبى . لكن يبدو لى أن الأكثر أهمية هو أن أؤكد على أن الكائنات – أثناء بحثها عن عالم أفضل – تَجِدّ و تبتكر و تعيد تنظيم بيئات جديدة . هى تبنى أعشاشا وسدودا و تلولا صغيرةً و جبالا . لكن ربما كان أخطر ما صنعته شأنا هو تغييرها الغلاف الجوى الذى يحيط بالأرض ، بإثرائه بالاكسچين . ولقد كان هذا التغير بدوره نتيجةً لاكتشاف أن ضوء الشمس يمكن أن يؤكل . لقد ظهرت مملكة النبات نتيجة كشف هذا المصدر الغذائى الذى لا ينضب ، وكَشْف الطرق التى لا تعدُّ و لا تحصى لاقتناص الضوء . وظهرت مملكة الحيوان عندما اكتُشف أن النباتات يمكن أن تؤكل .

و نحن أنفسنا من صُنْع ابتكار لغة بشرية تميزنا . وكما يقول داروين (فى كتاب أصل الانسان ، الجزء الأول ، الفصل الثالث) إن استخدام و تطوير اللغة البشرية قد " أثر فى الذهن نفسه " . يمكن لعبارات اللغة أن تصف وضعا ، وهى قد تكون صحيحة أو خاطئة . من هنا يمكن أن يبدأ البحث عن الحقيقة الموضوعية – اكتساب المعرفة البشرية . ولاشك أن البحث عن الحقيقة ، و بخاصة فى العلوم الطبيعية ، هو من بين أفضل و أعظم ما حققته الحياة خلال بحثها الطويل عن عالم أفضل .

لكن ، ألم نحطم بيئتنا بعلومنا الطبيعية هذه ؟ كلا ! لقد ارتكبنا أخطاء هائلة – وكل الكائنات الحية ترتكب أخطاء . من المستحيل حقا أن نتنبأ بكل النتائج غير المقصودة لأفعالنا . والعلم هنا هو أملنا الكبير : إن منهجه هو إصلاح الخطأ .

لا أحب أن أنهى هذه المقدمة دون أن أقول شيئا عن نجاح البحث عن عالم أفضل خلال أعوام حياتي السبعة و الثمانين ، التى شهدتْ حربين عالميتين بلا معنى ، وديكتاتوريات مجرمة . فبالرغم من كل شيء ، وبالرغم من إخفاقاتنا الكثيرة ، فإنا ، نحن مواطني الديموقراطيات الغربية ، نحيا في نظام اجتماعي أفضل (لأنه مُعَدٌّ للاستجابة للتقويم) و أكثر عدلاً من أي نظام في التاريخ المسجل . ولا زالت التحسينات الاضافية مطلوبة بإلحاح كبير (و إن كانت التحسينات التي تُزيد من سلطة الدولة ، كثيرا ما تؤدي إلى عكس المطلوب) .

أود أن أذكر بإختصار شيئين نجحنا في تحسينهما .

الأهم من بينهما هو اختفاء الفقر المدقع الواسع النطاق الذي كان منتشرا أيام طفولتي و شبابي (و إن لم يكن قد اختفى – للأسف – من مناطق مثل كلكتا) . ولقد يعترض البعض لأن هناك أناساً في مجتمعنا يتمتعون بثراء فاحش . و لكن ، لماذا يقلقنا هذا و لدينا موارد كافية – و نية حسنة – للصراع ضد الفقر و غيره من الآلام التي يمكن تجنبها ؟

أما الثاني فهو اصلاح القانون الجنائي . ربما أملنا في البداية أن تنخفض الجريمة إذا خففنا العقوبة ، فلما لم ينجح هذا ، رأينا مع ذلك أن نتحمل نحن – أفراداً وجمعيًا – آثار الجريمة و الفساد و القتل و الجاسوسية و الارهاب ، و ألاَّ نتخذ الخطوة – المشكوك في أمرها كثيرا – بأن نحاول بالعنف القضاء على هذه الأشياء ، فنحيل بعض الأبرياء إلى ضحايا (يصعب للأسف أن نتجنب هذا تماما) .

يتهم النقاد مجتمعنا بالفساد ، وإن كانوا قد يعترفون بأن الفساد يَلْقَى جزاءه أحيانا (ووترجيت) . ربما كانوا لا يدركون البديل . إننا نفضل نظاما يضمن الحماية القانونية الكاملة حتى للمجرمين الأشرار فلا يعاقبون في حالة الشك . و نحن نفضل

هذا النظام عن آخر لا يجد فيه حتى الأبرياء الحماية القانونية ، فيعاقَبون حتى عندما تكون براءتهم أمراً لا يقبل الجدل (زخاروف) !

لكن ربما كان من الممكن أن نختار قيما أخرى عندما اتخذنا هذا القرار . ربما كان ما طبقناه دون أن ندرى هو أحد تعاليم سقراط العظيمة : " أن تُظْلَم و تقاسى ، خير من أن تَظْلِم " .

ك.ر.ب.
كينـلى
ربيع ١٩٨٩

الجـــــزء الأول

عن المعــــــرفة

(١)

المعرفة و صياغة الواقــع

البحث عن عالم أفضل

النصف الأول من عنوان محاضرتى ليس من اختيارى ، إنما اختاره منظمو منتدى آلباخ . كان عنوانهم هو " المعرفة و صياغة الواقع " .

تتألف محاضرتى من أجزاء ثلاثة : المعرفة ؛ الواقع ؛ صياغة الواقع من خلال المعرفة . والجزء الثانى الذى يعالج الواقع هو الأطول من بينها ، لأنه يحتوى على الكثير مما يمهد للجزء الثالث .

١- المعــرفــة

أبدأ بالمعرفة . إننا نحيا زمانا عادت فيه أللاعقلانية لتصبح عصرية . لذا أود أن أبدأ بالقول بأننى اعتبر أن المعرفة العلمية هى أفضل وأهم ما نمتلك من معارف – وإن كنت أبداً لا أعتبرها النوع الأوحد . و الملامح الرئيسية للمعرفة العلمية هى ما يلى :

١) أنها تبدأ بمشاكل ، عملية ، ونظرية أيضا .

محاضـرة ألقيت فى آلباخ فى أغسطس ١٩٨٢ . أضـاف المؤلف العـنوان الفـرعى " البحث عن عالم أفضل " .

و كمثال لمشكلة عملية رئيسية هناك صراع ألعلوم الطبية ضد الآلام التى يمكن تجنبها . ولقد كان هذا الصراع ناجحا إلى حد بعيد ، لكنه – عن غير قصد – أدى إلى نتيجة فى غاية الخطورة : الانفجار السكانى . وهذا يعنى أن مشكلة أخرى قديمة قد اكتسبت إلحاحا جديدا : مشكلة تحديد النسل . وأصبح من بين أخطر مهام العلوم الطبية العثورُ على حلٍّ مُرْضٍ حقا لهذه المشكلة .

هكذا تقود أكبر نجاحاتنا إلى مشاكل جديدة .

و كمثال لمشكلة نظرية رئيسية فى علم الكوزمولوچيا ، هناك كيفية تحسين اختبار نظرية الجانبية ، والطريقة التى يمكن بها تحسين الاستقصاء فى نظريات المجال الموحد . وهناك مشكلة ذات أهمية نظرية و عملية ضخمة جدا هى الدراسة المستمرة للجهاز المناعى . تكمن المشكلة النظرية على وجه العموم فى مهمة توفير تفسير معقول لحدث طبيعى غير مُعَلَّل ، واختبار النظرية التفسيرية عن طريق تنبؤاتها .

٢) تتضمن المعرفة البحثَ عن الحقيقة – البحث عن نظريات تفسيرية صحيحة موضوعيا .

٣) نحن لا نبحث عن اليقين . الخطأ صفة بشرية . المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ ، هى إذن محل شك . ومن ثم فلابد أن نميز بوضوح بين الحقيقة واليقين . إنَّ كون الخطأ صفة بشرية لا يعنى فقط أن علينا أن نكافح دوما ضد الخطأ ، وإنما يعنى أيضا أننا لا يمكن أن نتأكد تماما من أننا لم نخطىء ، حتى لو كنا قد اتخذنا أقصى قدر من الحذر .

و الخطأ ، الغلط ، الذى نقع فيه – فى العلم – يحدث أساساً عندما نأخذ نظرية غير صحيحة على أنها صحيحة (وبصورة أندر كثيرا عندما نأخذ نظرية على أنها خاطئة بالرغم من أنها صحيحة) . و قهر الخطأ إنما يعنى إذن أن نبحث عن حقيقة موضوعية ، وأن نقوم بكل ما نستطيع لكشف الكذب و التخلص منه . هذه هى مهمة النشاط العلمى . ومن ثم يمكننا أن نقول إن هدفنا كعلماء هو الحقيقة الموضوعية ، الكثير من الحقيقة ، الكثير من الحقيقة الواضحة . لا يمكن أن يكونَ اليقين هو هدفنا .

وإذا ما أدركنا أن المعرفة البشرية ليست معصومة من الخطأ ، أدركنا أيضا أننا أبدا لن نتيقن تماما من أننا لم نقع فى خطأ . يمكن أن نضع هذا أيضا كما يلى :

هناك حقائق لا يقينية – حتى العبارات الصحيحة التى نعتبرها خاطئة – لكن ليس ثمة يقين لا يقينى .

و لما كان من المستحيل أن نعرف شيئا بيقين ، فليس ثمة ما نجنيه من البحث عن اليقين ؛ أما البحث عن الحقيقة فهو أمر يستحق ؛ و نحن نقوم بذلك ، فى المقام الأول ، بالبحث عن الأخطاء ، حتى يمكننا إصلاحها .

و على هذا فإن العلم ، المعرفة العلمية ، هو دائما افتراضى : هو معرفة حَدْسية ومنهج العلم هو المنهج النقدى : منهج البحث لإزالة الأخطـاء لمصلحة الحقيقة .

طبيعى أن سيسألنى البعض " السؤال القديم الشهير " (كما يسميه كانط) : " و ما هى الحقيقة ؟ " . رفض كانط فى أهم أعماله (" نقد العقل الخالص " ، الطبعة الثانية ، ص ٨٢ و ما بعدها) أن يقدم أى إجابة عن هذا السؤال سوى أن الحقيقة هى " تَنَاظُر المعرفة مع موضوعها " . أما أنا فأقول شيئا يشبه هذا كثيرا : تكون النظـرية (أو العبـارة) صحيحة إذا كان ما تقوله يناظر الواقع . وأحب هنا أن أضيف الملحوظات الثلاث التالية :

١) كلُّ تعبيرٍ صيغ فى غير التباس سيكون إما صحيحاً أو خاطئا ؛ فإذا كان زائفا كان سلْبُه صحيحا .

٢) وعلى هذا فهناك من العبارات الصحيحة قدر ما هناك من الخاطئة .

٣) كُلٌّ من هذه العبارات المُصاغة فى غير التباس (حتى لو كنا لا نعرف بيقين إن كانت صحيحة) إما أن تكون صحيحة أو يكون لها سلْبٌ صحيح . ويتْبع هذا أيضا أنه من الخطأ أن نعادل الحقيقة بالحقيقة المؤكدة أو اليقينية. لابد أن نفرق بوضوح بين الحقيقة و اليقين .

إذا استُدعيت كشاهد فى محكمة ، فسيُطلب منك أن تقول الحقيقة . وسيُفترض، على حق ، أنك تفهم ما يُطلب منك : لابد أن تكون شهادتك مطابقة للوقائع ، لا يصح أن تتأثر شهادتك باقتناعاتك الخاصة (أو اقتناعات غيرك) . فإذا لم تتوافق شهادتك مع الوقائع ، فأنت إما أن تكون قد كذبت أو تكون قد أخطأت . لن يتفق معك سوى فيلسوف – يُقال له نسبوى – إذا أنت قلت " كلا إن شهادتى صحيحة، لأننى أعنى بالحقيقة شيئا غير التوافق مع الوقائع ، إننى أعنى أن الحقيقة – تبعا لما اقترحه الفيلسوف الأمريكى الكبير وليم چيمس – هى المنفعة ، أو أنها – حسب ما يقول به الكثير من فلاسفة الاجتماع الألمان و الأمريكان – تعنى ما هو مقبول ، أو ما يُسلّم به المجتمع ، أو الأغلبية ، أو جماعة مصالحى ، أو – ربما – التليفزيون " .

إن النسبوية الفلسفية المختفية وراء " السؤال القديم الشهير " : (ما هى الحقيقة ؟) ، قد يفتح الطريق أمام أشياء شريرة ، كمثل بروپاجندة من الأكاذيب التى تحض الناس على الكره . ربما لا يلحظ هذا معظمُ مَنْ يَعْرضون الموقف النسبوى . لكن ، كان عليهم – أو كان من السهل عليهم – أن يلحظوه . ولقد لحظه برتراند راصل، ومثله چولين بيندا (مؤلف كتاب " خيانة المثقفين ") .

و النسبوية هى إحدى الجرائم العديدة التى ارتكبها المثقفون . إنها خيانة للعقل و الانسانية . إننى اعتقد أن ما يُدّعى من نسبية الحقيقة التى يدافع عنها بعض الفلاسفة إنما تنشأ عن الخلط بين معنى الحقيقة و معنى اليقين . ذلك أننا قد نتحدث حقا فى حالة اليقين عن درجات من اليقين ، نعنى عن درجة استيثاق عالية أو منخفضة. فاليقين أيضا نسبى بمعنى أنه دائما ما يتوقف على ما يُعالَج . لذلك فإننى اعتقد أن ما يحدث هنا هو تشوش الحقيقة باليقين ، الأمر الذى يمكن توضيحه فى بعض الحالات بجلاء كامل .

لكل هذا أهميةٌ بالغة بالنسبة للقانون و للممارسة القانونية . يتضح هذا من الجملة " يؤخذ الشك لمصلحة المتهم " ، و من نفس فكرة المحلّفين فى المحاكمة . فمهمة المحلّفين هو الحكم فيما إذا كانت القضية التى ينظرونها لا تزال موضع شك . وكل من عمل يوماً كمحلف يعرف أن الحقيقة شىء موضوعى ، أما اليقين فيخضع للحكم والشخصى غير الموضوعى . وهذا هو الوضع الصعب الذى يواجهه المحلّف .

فإذا ما توصل المحلفون إلى قرار – إلى اتفاق – أسمى الاتفاق " حكما " . والحكم هو أبعد ما يكون عن التحكمية . إن مهمة كل محلّف أن يبذل قصارى جهده لاكتشاف الحقيقة الموضوعية ، وحسب ما يمليه عليه ضميره . لكنه فى نفس الوقت يجب أن يدرك أنه غير معصوم من الخطأ . فإذا ما كان ثمة شك معقول بالنسبة للحقيقة ، فعليه أن يحكم فى مصلحة المتهم .

المهمة قاسية و مسئولة ، وهى توضح فى جلاء أن التحول من البحث عن الحقيقة ، إلى الحكم المُصاغ لغويا هى مسألة قرار ، مسألة حكم . والأمر كذلك أيضا فى العلم .

لاشك أن كل ما قلته حتى الآن سيقود إلى أن أُرْبَط مرة أخرى بالوضعية وبالنزعة التعالية . و هذا أمر لا يهم بالنسبة لى ، حتى لو استُخدم هذان المصطلحان على سبيل المذمة . أما ما يهمنى فهو أن من يستخدمونهما إما أنهم لا يعرفون ما يقولون أو هم يحرفون الوقائع .

و أنا لست ممن يشايعون النزعة التعالية بالرغم من اعجابى بالمعرفة العلمية ، ذلك لأن هذه النزعة تؤكد دوجماطيا سلطةَ المعرفة العلمية ، وأنا لا أومن بأية سلطة ، ولقد قاومتُ الدوجماطية دائما ، ولا أزال – لاسيما فى العلم . إننى أعارض الدعوى بأن العالِم لابد أن يؤمن بنظريته . إننى " لا أومن بأى اعتقاد " كما قال إ. م . فورستر، وأنا لا أومن خاصة بأى اعتقاد فى العلم . إن أقصى ما أراه هو أن الاعتقاد مكانه هو الأخلاقيات ، بل و هنا حتى فى حالات معدودة لا أكثر . إننى أومن مثلا بأن الحقيقة الموضوعية قيمة – أعنى قيمة أخلاقية ، بل ربما كانت أهم القيم ، وأن القسوة هى أكبر الخطايا .

لا ولا أنا من رجال الوضعية لمجرد اعتقادى بأن عدم الايمان بالواقع خطأ أخلاقى ، وبأن لآلام الانسان و الحيوان أهمية لا حد لها ، ولأننى اعتقد فى واقعية وأهمية الأمل الانسانى و الطيبة البشرية .

ثمة اتهام أخر كثيرا ما يوجه ضدى ، ولابد أن أرد عليه بطريقة مختلفة ؛ أعنى اتهامى بأننى ارتيابى ، وعلى هذا فإما أننى أناقض نفسى أو أن حديثى هراء (كما جاء فى " تراكتاتوس " ، لفيتجنشتاين) .

من الصحيح حقا أن أوصف بأننى ارتيابى (بالمعنى الكلاسيكى) إذ أننى أنكر امكانية وجود معيار عام لحقيقة (ليست تحصيل حاصل) . لكن هذا ينطبق على كل مفكر عقلانى ، قل مثلا كانط أو فيتجنشتاين أو تارسكى . مثلهم أنا أقبل المنطق الكلاسيكى (و هو عندى أورجانون النقد ، أعنى أنه ليس أورجانون البرهان ، وانما أورجانون النقض) . لكن موقفى يختلف جذريا عما يطلق عليه هذه الأيام عادة اسم الارتيابى . إننى كفيلسوف لا أهتم بالشك و اللايقين ، لأن هذه حالات ذاتية ، ولأننى من زمان طويل قد اعتبرت البحث عن اليقين الذاتى أمرا غير ضرورى . أما المشكلة التى تثير اهتمامى فهى تلك الخاصة بالأسس العقلانية الموضوعية النقد لتفضيل نظرية على أخرى فى البحث عن الحقيقة . و أنا متأكد أن شيئا كهذا لم يصدر قبلى عن ارتيابى معاصر .

هذا ينهى الآن تعليقاتى على موضوع " المعرفة " ، لأتحول إلى قضية "الواقع " ، حتى أختتم بمناقشة " تشكيل الواقع من خلال المعرفة " .

٢- الواقــــع

(١)

المادة بعض من الواقع الذى نحيا به . إننا نحيا فوق سطح الأرض الذى لم يقهره جنس البشر إلا مؤخرا – خلال الثمانين عاماً التى عشتُها . و نحن لا نعرف إلا القليل عما بباطنها – و أؤكد على كلمة " القليل " . بجانب الأرض هناك الشمس والقمر و النجوم . و الشمس و القمر و النجوم أجرام مادية . والأرض و معها الشمس، والقمر و النجوم جميعاً تمدنا بأول أفكارنا عن الكون . و دراسة هذا الكون هى مهمة علم الكونيات . وكل العلوم تخدم علم الكونيات (الكوزمولوچيا) .

و لقد اكتشفنا نوعين من الأجسام على الأرض : الحية و غير الحية . وكلاهما ينتمي إلى العالم المادى : عالم الأشياء الفيزيقية و سأسمى هذا العالم باسم " العالم الأول " .

و سأستخدم مصطلح " العالم الثانى " لأعنى به عالم خبراتنا ، لاسيما عالم خبرات البشر . ولقد أثيرت اعتراضات كثيرة حتى على هذا التمييز الاصطلاحى المؤقت بين العالم الأول و العالم الثانى ، أعنى للعالم الفيزيقى و عالم الخبرات . على أن كل ما أعنيه بهذا التمييز هو أن العالم الأول و العالم الثانى مختلفان على الأقل ظاهريا . و العلاقات بينهما – ومنها ماهيتهما المحتملة – هى من بين ما نحتاج إلى دراسته باستخدام الفروض – طبعا . ليس ثمة حكم مسبق إذا ما وضعنا تمييزاً لفظيا بينهما . لقد وُضع المصطلحان أساساً لتسهيل صياغة واضحة للمشكلات .

لنا أن نفترض أن للحيوانات هى الأخرى خبراتها . البعض يشك فى هذا ، لكن ليس ثمة وقت أبذله فى مناقشة هذه الشكوك . من الجائز تماما أن يكون لكل الكائنات الحية – حتى الأميبا – خبراتها . فنحن نعرف من أحلامنا و من المرضى بالحمى أن هناك خبرات ذاتية تتباين فيها درجات الوعى كثيرا . إننا نفقد الوعى تماما ، ومعه كل خبراتنا ، فى حالات اللاوعى العميق ، أو حتى فى حالة النوم بلا أحلام . لكن لنا أن نفترض أيضا وجود حالات لا وعى ، وأننا نستطيع أن نضمنّها فى العالم الثانى . ربما كانت هناك أيضا حالات انتقالية بين العالم الثانى و العالم الأول : لا يجب أن نرفض هذه الاحتمالات دوجماطيا .

لدينا إذن العالم الأول ، العالم المادى الذى نقسمه إلى أجسام حية و أجسام غير حية ، و الذى يحمل أيضا بوجه خاص حالات و أحداثا مثل : الإجهاد ، والحركات ، والقوى ، ومجالات القوى . ولدينا العالم الثانى ، عالم كل الخبرات الواعية – وأيضا اللاواعية ، فلنا أن نفترض هذا .

أما العالم الثالث فأنا أعنى به عالم المنتجات الموضوعية للذهن البشرى ، أعنى عالم منتجات الجزء البشرى من العالم الثانى . والعالم الثالث ، عالم نتاج الذهن

البشرى ، يضم أشياء مثل الكتب و السيمفونيات و أعمال النحت و الأحذية و الطائرات و الكمبيوتر ، ومعها أيضا أشياء مادية بسيطة تنتمى بوضوح إلى العالم الأول ، مثل الكسرولات و الهراوات . من المهم لتفهم هذه المصطلحات أن نصنف داخل العالم الثالث كل ما ينتج بتخطيط أو بتعمد عن النشاط الذهنى البشرى ، بالرغم من أن معظم هذه المنتجات قد يكون أيضا من أغراض العالم الأول .

بهذه المصطلحات إذن يتكون واقعنا من ثلاثة عوالم ، عوالم مترابطة تتفاعل مع بعضها بعضا بطريقة ما ، كما تتراكب جزئيا أيضا . (الواضح أن كلمة " عالم " لم تستخدم هنا لتعنى العالم أو الكون ، و إنما أجزاءً منه) . و هذه العوالم الثلاثة هى : العالم الأول الفيزيقى من الأجسام و الحالات و الوقائع و القوى الفيزيقية ، والعالم الثانى السيكولوچى من الخبرات و من وقائع اللاوعى الذهنية ، والعالم الثالث من منتجات الذهن .

كان هناك من الفلاسفة ، ولا يزال ، من يعتبر أن العالم الأول وحده هو الواقعى – وأقصد مَنْ يُطلق عليهم اسم " الماديون " أو " الفيزيقانيون " . ثم هناك من يعتبر أن العالم الثانى وحده هو الواقعى – و هم مَنْ يُسَمَّوْن " اللاماديين " بل ان بعض الفيزيائيين كانوا ، و لا يزالون ، من معارضى المادية . كان أشهر هؤلاء هو إيرنست ماخ الذى كان يَعتبر (مثل الاسقف بيركلى قبله) أن انطباعاتنا الحسية هى وحدها الواقعية – و إنْ جازآلاً يكون ذلك صحيحا دائما . كان هذا الرجل فيزيقيا ذا شأن خطير ، لكن طريقته فى حل الصعوبات بنظرية المادة كانت بأن يفترض عدم وجود المادة : لقد أصر على وجه الخصوص على ألاَّ ثمة وجود لذرات أو جزيئات ، وأن هذه التراكيب الذهنية غير ضرورية ، و أنها مضللة لحد بعيد .

ثم كان هناك أيضا الإثنينيون . افترض هؤلاء أن كلا من العالمين : المادى (الأول) و السيكولوچى (الثانى) واقعيان . دعنى أمضى لأبعد من ذلك : إننى افترض ليس فقط أن كلا من العالم الأول المادى و العالم الثانى السيكولوچى واقعيان ، و من ثم بالطبع كل المنتجات المادية للذهن البشرى – مثل العربات و فرشاة الأسنان

والتماثيل ، وإنما أيضا أن المنتجات الذهنية التى لا تنتمى إلى العالم الأول أو العالم الثانى هى الأخرى واقعية . أعنى أننى أفترض أن العالم الثالث يحمل سكانا غير ماديين ، واقعيين و مهمين جدا - المشاكل ، على سبيل المثال .

و ترتيب العوالم ١ ، ٢ ، ٣ (كما تشير هذه الأرقام) يناظر عمرها . فتبعا للوضع الحالى لمعرفتنا الحدسية فإن الجزء غير الحي من العالم الأول هو الأكثر قدما ، يليه الجزء الحي من العالم الأول ، ومعه فى نفس الوقت أو بعده بفترة يأتى العالم الثانى ، عالم الخبرات ، وبعد ذلك و مع قدوم البشر يأتى العالم الثالث ، عالم المنتجات الذهنية ، نعنى العالم الذى يسميه الأنثروبولوچيون " الثقافة " .

(٢)

أود الآن أن أناقش كلا من هذه العوالم الثلاثة بتفاصيل أكثر ، وسأبدأ بالعالم الأول المادى .

لما كان مبحثنا الحالى هو الواقع ، فإننى أحب بدايةً أن أقول إن العالم المادى الأول قمين بأن يُعتبر أكثر العوالم الثلاثة " واقعية " ، وأنا لا أعنى بهذا ، فعلا ، سوى أن كلمة " الواقع " قد اكتسبت معناها فى البدء بأن طُبقت على العالم المادى . أنا لا أعني أكثر من هذا .

عندما أنكر الاسقف بيركلى ، قبل ماخ ، أن الأجسام المادية واقع ، قال صمويل چونسون : " إننى أنقضه هكذا " ، و ضرب بقدمه - وبكل قوته - حجرا . كانت مقاومة الحجر هى المعنية بتوضيح واقع المادة : فلقد قاومه الحجر ! بهذا أعنى أن چونسون قد شعر بالمقاومة ، بالواقع كارتداد ، كنوع من قوة الدفع . وبالرغم من أنه لم يكن بوسع چونسون - طبعا - أن يثبت بهذه الطريقة أى شيء أو ينقضه ، فإنه استطاع أن يوضح كيف ندرك الواقع .

يدرك الطفل مـا هو واقـعى من خـلال الأثر ، من خـلال المقـاومـة . فـالحـائط ، الدرابزين واقـعى . كل مـا يمكن أن يُلتَقَط أو يوضـع فـى الفم واقـعى . وفـوق كل شىء الأشيـاء الصلبة التى تعترض طريقنا أو تعمل ضدنا ، واقعية . تمنحنا المادةُ الصلبة المفهوم الذهنى المحورى الأساسى للواقع ، ثم يتسع المفهوم من هذا المركز . وعلى هذا نضم كل شىء يمكنه أن يغير الأشيـاء الصلبة أو يعمل عليها ، فيصبح الماء واقعيا والهواء ، وكذا قوى الجذب المغنطيسية و الكهربية ، والجاذبية ؛ والحرارة و البرودة ؛ والحركة و السكون .

من هنا فإننا نعتبر واقعيا كلَّ ما يمكنه أن يقاومنا أو يقاوم غيرنا من الأشياء الواقـعيـة (كالرادار) ، كلُّ مـا يمكن أن ندفـعـه ، وكلُّ مـا يمكن أن يؤثر فـينا أو فى الأشيـاء الواقـعيـة الأخرى . آمل أن يكون هذا واضـحـاً بما فـيـه الكفـاية . إنه يضم الأرض و الشمس ، والقمر و النجوم . الكون واقعى .

(٣)

لست مـاديا ، لكنى مـعجب بالفلاسـفـة الذّريين ، لاسيما منهم الماديين الكبار : ديموقريطس ، أبيقور ، لوكريشيوس . كانوا فلاسفة عصر التنوير القديم الهائل ، كانوا خصوم الخرافة ، محررى جنس البشر . لكن المادية تجاوزت ذاتها .

و نحن البشر قد ألِفْنَا نوعاً واحداً من الظواهـر : أن نمـد أيدينا نحو شىء – كالزر – و نضغطه . أو أن ندفع كرسيا و نحركه . كانت المادية هى نظرية أن الواقع يتألف فقط من الأشياء المادية ، التى تؤثر فى بعضها بعضا من خلال الضغط أو الدفع أو فعل الملامسـة . كان ثمة صيغتان للمادية . الأولى هى الذرية التى تقول إن هناك جسيمات دقيقة ، أصغر من أن تُرى ، تترابط مع بعضـها بعضا ، وتصطدم ببعضـها بعضا . أما ما بين الجسيمات فهو فراغ . أما الصيغة الثانية فتنفى وجود هذا الفراغ. الأشـياء تتـحرك فى عـالم " ممتلىء " – ربما بالأثير – فـيمـا يشبه أوراق الشـاى فى فنجان شاى ممتلىء قُمْتَ بتقليبه .

كان من الجوهرى بالنسبة لكلتا النظريتين ألاّ تحملا طُرُق عمل غير مفهومة أو غير مألوفة – مجرد ضغط و دسر و دفع – وأنْ يمكننا أن نفسر حتى الشد و الجذب بلغة الضغط و الدفع : عندما نجر كلبا من مقوده ، فإن الأثر فى الواقع هو أن الطوق برقبته يضغط عليه أو يدفعه . فالمقود يعمل كالسلسة ، تضغط فيها الحلقات على بعضها أو تدفع بعضها . فالشد أو الجذب لابد بشكل ما أن يُفَسَّر بالضغط .

اهتزت فلسفة الضغط و الدفع المادية هذه – و التى قدمها أيضا آخرون ، أبرزهم رينيه ديكارت – اهتزت بظهور فكرة القوة . ظهرت أولا نظرية نيوتن للجاذبية كقوة جاذبة تعمل من بعد . ثم جاء لايبنتس ليوضح أن الذرات لابد أن تكون مراكز قوة طاردة إذا كان لها أن تبقى منيعةً ضد الاختراق قادرةً على الدفع . و بعده ظهرت نظرية الكهرومغنطيسية لماكسويل . وأخيرا أمكن أن يُفَسَّر ، حتى الدفع و الضغط والفعل بالملامسة ، بالتنافر الكهربى للقشـــرة الالكترونية للذرات . كانت هذه نهـاية المادية .

حلّت الفيزيقانية محل المادية . لكن هذه كانت شيئا مختلفا تماما . فبدلاً من إدراك للعالم يقول إن خبراتنا اليومية للضغط و الدفع تفسرٌ ما غيرها من الظواهر ، ومن ثم الواقع بأكمله ، ظهرت فلسفة تفسرّ فيها الظواهر بمعادلات تفاضلية ، و انتهت إلى صيغ أعلن الفيزيائيون الكبار – من أمثال نيلز بوهر – أنها غير قابلة للتفسير ، وأنها – كما أكد بوهر مراراً – مما لا يمكن فهمه .

يمكن أن نعرض تاريخ الفيزياء الحديثة فى الصورة التالية البالغة التبسيط : دون أن يلحظ أحد لفظت المادية أنفاسها الأخيرة على يد نيوتن و فاراداى و ماكسويل. تجاوزت ذاتها عندما وجه أينشتين و ده بروِلى و شرودنجر برنامج ابحاثهم نحو تفسير طبيعة المادة نفسها فى صيغة ذبذبات و اهتزازات و موجات – لم تكن ذبذبات المادة وإنما اهتزازات أثير لا مادى يتألف من مجالات قوى . لكن هذا البرنامج قد أُهمل هو الآخر و استُبدل به برامج أخرى أكثر تجريديه : مثلا برنامج يفسر المادة كاهتزازات مجالات احتمال . كانت النظريات المختلفة فى كل مرحلة ناجحة للغاية . لكن ثمة نظريات أخرى أكثر نجاحا قد تخطّتها .

هذا على وجه التقريب ما أسميه تجاوز المادية لذاتها : وهذا بالتحديد هو السبب فى أن تكون الفيزيقائية شيئا مختلفا تماما عن المادية .

(٤)

إن وصف العلاقة السريعة التغير التى نشأت بين الفيزيقا و البيولوجيا يتطلب مساحة جد كبيرة . لكنى أحب أن أبين ، من وجهة نظر نظرية الداروينية الحديثة للانتخاب الطبيعى ، أننا نستطيع أن نفسر نفس الوضع بطريقتين مختلفتين جذريا : الأولى تقليدية ، أما الثانية فتبدو لى الأفضل لحد بعيد .

عادة ما تُعتبر الداروينية فلسفةً وحشية : تبين فيها " الطبيعة مخضبة الناب والمخلب " ، نعنى صورة تتخذ فيها الطبيعة هيئة تهديد عدائى لنا . وأنا أدعى أن هذه صورة متحيزة ضد الداروينية تأثرت بالإيديولوجيا التى كانت موجودة قبل داروين (مالتوس ، تنِّيسون ، سبنسر) ، وأن العلاقة بينها و بين المحتوى النظرى الفعلى للداروينية تكاد تكون معدومة . من الصحيح أن الداروينية تعطى وزنا كبيرا لما نسميه " الانتخاب الطبيعى " ، لكنا نستطيع أن نفسر هذا أيضا بطريقة مختلفة .

تأثر داروين كما نعلم بمالتوس الذى حاول أن يبين أن زيادة تعداد العشيرة ، الذى يقترن بنقص الغذاء ، سيؤدى إلى منافسة وحشية ، إلى انتخاب الأقوى ، إلى الابادة الوحشية لمن هم أقل قوة . لكن ، سيقع حتى الأكثر قوة - تبعا لمالتوس - تحت ضغط المنافسة : سيُدفعون إلى بذل كل طاقاتهم . وعلى هذا فإن المنافسة تحت هذا التفسير ستتسبب فى تقييد الحرية .

لكنا نستطيع أن نرى هذا بطريقة أخرى . إن البشر يسعون إلى توسيع مجال حريتهم : هم يبحثون عن إمكانات جديدة . من هذا يتضح أننا نستطيع اعتبار المنافسة عمليةً تدعم اكتشاف طرق جديدة لكسب العيش ، تحمل معها إمكانات جديدة للحياة ، و يصحبها اكتشافُ و إنشاءُ مواطن إيكولوجية جديدة ، بينها مواطن تصلح حتى للمعوقين جسديا .

و هذه الإمكانات تجلب معها : الاختيار بين قرارات بديلة ، وحريةً اختيارٍ أوسع ، وحريةً أكثر .

التفسيران إذن يختلفان اختلافا جذريا : الأول تشاؤمي : تقييد الحرية ، والثانى تفاؤلى : توسيع الحرية . و كلاهما بالطبع تبسيط مفرط ، لكنا نستطيع أن نعتبرهما اقترابا جيدا من الحقيقة . فهل نستطيع أن ندعى أن أحد التفسيرين يفضُل الآخر ؟

اعتقد أننا نستطيع . إن النجاح الكبير للمجتمع التنافسى و ما قاد إليه من توسيع كبير للحريات لا يمكن أن يُفَسَّر إلا بالتفسير التفاؤلى . إنه التفسير الأفضل . إنه الأقرب إلى الحقيقة ، إنه يفسر أكثر .

إذا كان الأمر كذلك ، فإن المبادرة الفردية – الضغط من الداخل ، البحث عن الامكانات الجديدة ، عن حريات جديدة ، والنشاط الذى ينشد تحقيق هذه الامكانات – ستكون أكثر فعالية من الضغط الانتخابى من الخارج الذى يؤدى إلى التخلص من الأفراد الأضعف و إلى تقليص الحرية حتى للأقوى .

سلَّمتُ جدلاً طوال هذه الملاحظات بالضغط الناشىء عن زيادة تعداد العشيرة .

و يبدو لى الآن أن مشكلة تفسير نظرية داروين للتطور من خلال الانتخاب الطبيعى تشبه تماما مشكلة تفسير نظرية مالتوس .

و الرؤية القديمة المتشائمة و التى لا تزال مقبولة تقول : إن الدور الذى تلعبه الكائنات الحية فى التكيف دور سلبى تماما . إنها تشكل عشيرة متباينة تماما ، يقوم فيها الصراع من أجل البقاء – للمنافسة – بانتخاب الأفراد الأفضل تكيفا (عموماً) من بينها و ذلك بالتخلص من غيرها . يأتى الضغط الانتخابى من الخارج .

و العادة أن نضفى تاكيداً كبيراً على حقيقة أننا نستطيع بهذا الضغط الإنتخابى من الخارج أن نفسر كلَّ الظواهر التطورية ، لاسيما ظواهر التكيف ، ثم أننا لا نفكر فى أى شىء يأتى من الداخل ، اللهم إلا الطفرات ، التباين (فى المستودع الجينى) .

يؤكد تفسيرى التفاؤلى الجديد (مثل بيرجسون) على نشاط كل الكائنات الحية . كل الكائنات منشغلة تماما بحل المشاكل . وأول مشاكلها هو البقاء . لكن هناك مشاكل ملموسة لا تحصى تنشأ عن الأوضاع البالغة التباين . من بين أهم المشاكل البحث عن ظروف حياتية أفضل : عن حرية أكبر ؛ عن عالم أفضل .

و تبعا لهذا التفسير التفاؤلى ، نقول إنه من خلال الانتخاب الطبيعى ، ومن خلال (ما قد نفترضه) من ضغط انتخابى خارجى ، يبزغ ضغط انتخابى داخلى قوى فى مرحلة مبكرة جدا ؛ ضغط انتخابى تمارسه الكائنات الحية على البيئة . يُفصح هذا الضغط الانتخابى عن نفسه فى صورة نوع من السلوك لنا أن نفسره على أنه بحث عن موطن ايكولوچى جديد ، و قد يكون أحيانا تشييد موطن إيكولوچى جديد .

يُنتج هذا " الضغط من الداخل " اختياراً للمَوَاطن ، نعنى صوراً من السلوك لنا أن نعتبرها اختياراً لأساليب الحياة و الوسط البيئى . وعلينا أن نأخذ هذا على أنه يشمل اختيار الأصدقاء ، وتبادل المنفعة ، وفوق كل شىء (و ربما كان هذا هو الأهم من وجهة البيولوچيا) اختيار القرين ، وتفضيل أنواع معينة من الطعام ، لاسيما ضوء الشمس .

لدينا إذن ضغط انتخابى داخلى ؛ و التفسير التفاؤلى يعتبر أن لهذا الضغط الانتخابى الداخلى أهمية لا تقل عن أهمية الضغط الانتخابى الخارجى : الكائنات تبحث عن مواطن جديدة ، حتى أن تكابد نفسُها أىَّ تغير عضوى ؛ ثم انها تَطْفُر فيما بعد نتيجة لهذا الضغط الانتخابى الخارجى ، الضغط الانتخابى للموطن الذى اختارته بنشاط .

و لقد نقول إن هناك دائرة ، أو بالأخرى تفاعلات لولبية بين الضغط الانتخابى الخارجى و الداخلى ، والسؤال الذى تختلف إجابته بين التفسيرين هو هذا : أية أنشوطة فى هذه الدائرة (أو اللولب) هى النشطة ، وأيها هى السلبية ؟ تحدد النظرية القديمة موضع النشاط فى الضغط الانتخابى الخارجى ، وتحدده النظرية الجديدة فى الداخلى : الكائن هو الذى يختار ، هو النشط . و لقد يقال إن كلاً من التفسرين

إيديولوچيًا ، هما تفسيران إيديولوچيان لنفس المحتوى الموضوعي . لكنا نستطيع أن نسأل : هل هناك ما يمكن أن يُفَسَّر بواحد من التفسيرين أفضل من الآخر ؟ *

أنا اعتقد هذا ، و لقد أصفه ، في اختصار ، بانتصار الحياة على الوسط البيئي غير الحي . إن الحقيقة الجوهرية هي ما يلي : كانت هناك ، كما يفترض معظمنا - نظريا بالطبع - ، خليةٌ بدائية عنها تنامت الحياة بالتدريج . و أفضل تفسير لهذا لدى البيولوچيا التطورية الداروينية هو الفرض بأن الطبيعة قد عملت على الحياة بإزميل متهورِ الوحشية ، قام بعد ذلك بنحت كلٍّ تكيفٍ حيٍّ مدهش .

سأشير إلى حقيقة واحدة تناقض هذه النظرية : الخلية البدائية لا تزال حية ...

نحن جميعا هذه الخلية البدائية . ليس هذا من قبيل المجاز أو التصوير الذهني، إنما هو الحقيقة حرفيا .

أود أن أقدم تفسيرا مختصراً جدا لهذا . هناك احتمالات ثلاثة بالنسبة لأية خلية : أن تموت ، أو أن تنقسم ، أو أن تُدمج : تتحد مع خلية أخرى ، و هذا أمر يسبب الانقسام دائما . والانقسام أو الاندماج لا يعني الموت : إنه عملية تكاثر ، تحوُّلُ خلية حية واحدة إلى خليتين هما واقعيا كالخلية الأصلية . إنهما سويا الاستمرارُ الحيُّ للخلية الأصلية . بزغت الخلية البدائية إلى الوجود منذ بلايين السنين ، وبقيت الخلية البدائية في صورة تريليونات الخلايا . وهي لا تزال تحيا في كل واحدة من كل الخلايا الحية اليوم . وكل الحياة ، كل ما عاش منذ الأزل ، وكل ما يحيا اليوم ، هو نتيجة انقسامات الخلية البدائية . كلها يتألف إذن من الخلية البدائية التي لا تزال تحيا . هذه قضايا لا يستطيع أي بيولوچي أن يجادل فيها ، ولن يجادل فيها بيولوچي . إننا جميعا تلك الخلية البدائية ، بالمعنى الذي أكون أنا فيه نفس الشخص الذي كنته من ثلاثين عاما ، بالرغم من أننا قد لا نجد ذرة واحدة في جسدي اليوم كانت موجودة بجسمي في ذلك الحين .

بدلاً من صورة البيئة التي تهاجمنا " بالناب و المخلب " ، أرى بيئة نجح كائن صغير دقيق في البقاء بها و في قهر و تحسين عالمه . فإذا كان ثمة صراع إذن بين

الحياة و البيئة ، فلقد انتصرت الحياة . إننى إعتقد أن هذه الفكرة المنقحة بعض الشيء للداروينية تقود إلى رؤية مختلفة تماماً عن رؤية الايديولوچيا القديمة ، أعنى إلى رؤية تقول إننا نحيا فى عالم أصبح أكثر تناغما مع الحياة ، و أكثر ملاءمة للحياة ، بسبب نشاط الكائنات الحية و بحثها عن عالم أفضل

لكن ، من منا يود أن يقبل هذا ؟ إننا جميعا نعتقد اليوم فى الأسطورة المُقْنِعة القائلة برداوة العالم كله و المجتمع ، تماما مثلما حدث مبكرا عندما اعتقد كل فرد فى ألمانيا و النمسا فى هايديجّر و هتلر ، وفى الحرب ، لكن الاعتقاد الخاطىء فى الرداوة هو فى ذاته ردىء : إنه يثبط همة الشباب و يدفعهم مضلَّلين إلى الشكوك و إلى اليأس، بل و حتى إلى العنف . وعلى الرغم من أن هذا الاعتقاد الخاطىء هو فى الأساس سياسى ، إلا أن التفسير الداروني القديم قد أسهم فيه .

ثمة دعوى فى غاية الأهمية تشكل جزءا من الايديولوچيا التشاؤمية ، و هى أن تَكَيُّفَ الحياة مع البيئة و كل ما ظهر عبر ملايين السنين من اختراعات (أراها أنا رائعة) ، الاختراعات التى لم نتمكن حتى الآن من بعثها فى المعمل ، كلها ليست اختراعات على الاطلاق ، وإنما هى نتاج الصدفة البحته . يدَّعون أن الحياة لم تَبْتكر شيئا البتة ، أن الأمر هو مجرد آلية طفرات الصدفة البحتة و الانتخاب الطبيعى . والضغط الداخلى للحياة ليس سوى تكاثر ذاتى . وكل ماعدا ذلك ينشأ من خلال صراعنا ، صراعنا الأعمى ، ضد بعضنا بعضا و ضد الطبيعة . ثمة أشياء (رائعة فى رأيى) – مثل استخدام أشعة الشمس كطعام – ليست سوى نتيجة للصدفة .

إننى أؤكد أن هذا مرة أخرى ليس سوى إيديولوچيا ، وأنه بالفعل جزء من الايديولوچيا القديمة . تنتمى إلى هذه الايديولوچيا – على الذكر – أسطورةُ الچين الأنانى (فالچينات لا تعمل و لا تحيا إلا بالتعاون) ، وكذا الداروينية الاجتماعية العائدة إلى الحياة و التى تُعْرَض الآن على أنها " بيولوچيا اجتماعية " جديدة ساذجة الحتمانية .

أود الآن أن أجمع أهم النقاط الأساسية للايديولوچيتين القديمة و الحديثة :

١- **القديمة** : يعمل الضغط الانتخابي من الخارج عن طريق القتل : الازالة . البيئة إذن معادية للحياة .

الحديثة : يشكل الضغط الانتخابي الداخلي البحث عن بيئة أفضل ، عن مواطن أفضل ، عن عالم أفضل . إنه مع الحياة إلى أقصى مدى . الحياة تحسن البيئة للحياة ، هي تجعل البيئة أكثر ملاءمة للحياة (و أكثر حميمية للانسان) .

٢- **القديمة** : الكائنات سلبية تماما ، لكنها تُنتخب في نشاط .

الحديثة : الكائنات نشطة : هي مشغولة دوماً بحل المشاكل . الحياة تتوقف على حل المشاكل . والحل كثيرا ما يكون اختياراً أو تشييد موطن إيكولوچي جديد . والكائنات ليست فقط نشطة ، إنما يتزايد نشاطها باستمرار (إن محاولة إنكار النشاط البشرى – كما يفعل الحتميون – هو أمر ظاهر التناقض ، لاسيما بالنسبة إلى نشاطنا الذهني النقدى) .

إذا كانت الحياة الحيوانية قد بدأت في البحر – كما قد نفترض – فستكون بيئتها الأولى من نواحي عديدة جيدة التماثل . و رغم ذلك فقد تطورت الحيوانات (باستثناء الحشرات) إلى فقاريات قبل أن تتحرك إلى اليابسة . كانت البيئة الجديدة هي الأخرى ملائمة للحياة و قليلة التباين نسبيا ، لكن الحياة نفسها قد تفرعت إلى عدد هائل غير متوقع من الأشكال المختلفة .

٣- **القديمة** : الطفرات مسألة صدفة بحتة .

الحديثة : نعم ، ولكن الكائنات تبتكر طول الوقت أشياءً رائعة تُحَسِّن بها الحياة . الطبيعة و التطور و الكائنات الحية كلها مبتكِرة . إنها جميعا تعمل ، كمبتكرين ، بنفس الطريقة التى نعمل بها : مستخدمة طريقة التجربة و إزالة الأخطاء .

٤- القديمة : إننا نحيا فى بيئة مادية يغيرها التطور عن طريق القتل الوحشى .

الحديثة : لا تزال الخلية الأولى تحيا بعد بلايين السنين ، حتى لنجد منها الآن نسخا بالبلايين . حيثما ننظر نجدها . جعلت من أرضنا جنة و حولت الجو بالنباتات الخضراء . صنعت لنا أعينا وفَتَحَتْها لترى السماء الزرقاء و النجوم . إنها تترعرع .

(٥)

أتحول الآن إلى العالم الثانى .

يصطحب التحسينات فى الكائن الحى و بيئته اتساعٌ و تحسين فى وعى الحيوان . فحل المشاكل ، الابتكار ، ليس أبداً فعلاً واعيا بالكامل . إنه يُنْجَز دائما عن طريق التجربة و الخطأ : عن طريق الاختبارات و إزالة الأخطاء ، نعنى عن طريق التفاعل بين الكائن الحي ووسطه البيئى . وفى أثناء هذا التفاعل يتدخل الوعى أحيانا . ربما كان الوعى (العالم الثانى) منذ بداياته الأولى وعىَ تقييم و تمييز ، وعى حل المشاكل . قلْت عن الجزء الحى من العالم الفيزيقى (العالم الأول) أن كل الكائنات فيه تقوم بحل المشاكل ، وفرضىَ الأساسىُّ بالنسبة للعالم الثانى هو أن نشاط الجزء الحى من العالم الأول لحل المشاكل قد تسبب فى بزوغ العالم الثانى ، عالم الوعى . لكنى لا أعنى بهذا أن الوعى يقوم بحل المشاكل طول الوقت – كما ذكرتُ بالنسبة للكائنات . على العكس من ذلك . تنشغل الكائنات بحل المشاكل يوما بعد يوم ، لكن للوعى مهاما أخرى غير حل المشاكل ، إن يكن هذا هو أهم وظائفه البيولوجية . إن فرضى هو أن

المهمة الأصلية للوعى كانت هى توقع النجاح أو الفشل فى حل المشاكل ، ثم إخطار الكائن بالاشارة - فى صورة سعادة أو ألم - بما إذا كان يمضى فى الطريق الصحيح أو الخاطىء نحو حل المشكلة (المفروض أن تُفهم كلمة " الطريق " هنا بمعناها الحرفى ، كما هو الحال بالنسبة للأميبا ، لتعنى الاتجاه المادى لطريق الكائن الحى) . ومن خلال خبرة السعادة و الألم يقوم الوعى بمساعدة الكائن فى رحلته للكشف ، وفى عمليات تعلمه . وعلى هذا فإن الوعى يتدخل فى كثير من آليات الذاكرة ، التى لا يمكن - لأسباب بيولوچية أيضا - أن تكون كلها واعية . من المهم فى اعتقادى أن ندرك أنه من غير الممكن أن تكون معظم آليات الذاكرة واعية ، وإلا تداخلت مع بعضها بعضا . لهذا السبب بالتحديد توجد ثمة وقائع واعية تنتسب كثيراً إلى أخرى لا واعية - و هذا أمر يمكن أن ندرك أنه يكاد يكون بدهيا .

لهذا السبب كان لا مناص من ظهور مجال من اللاشعور يرتبط جذريا بجهاز الذاكرة ، يحمل قبل أى شىء آخر خريطة ما لا شعورية للوسط البيئى ، لموطننا البيولوچى المحلى . وتنظيم هذه الخريطة و ما تحمله من توقعات ، و ما يعقبه من صياغات لغوية لهذه التوقعات (نعنى النظريات) هى مهمة الجهاز المعرفى ، الذى يحمل إذن نواحى واعية و أخرى لا واعية تتفاعل مع العالم المادى ، العالم الأول ، الخلايا ؛ و فى الانسان ، مع المخ .

و على هذا فإننى لا أعتبر أن العالم الثانى هو ما وصفه ماخ بأنه الاحساسات ، الاحساس البصرى ، الاحساس السمعى ... الخ . إننى اعتبر هذه جميعا محاولات فاشلة تماما لوصف أو تصنيف خبراتنا المتباينة تصنيفا نظاميا ، لنصل بهذه الطريقة إلى نظرية للعالم الثانى .

إن نقطة البدء الأساسية لدينا لابد أن تكون مسألة : ما هى الوظائف البيولوچية للوعى ، و أى هذه الوظائف هى الأكثر جوهرية . لابد لنا أيضا أن نسأل : كيف نبتكر حواسنا أثناء البحث النشط عن المعلومات عن الدنيا : كيف نتعلم فن اللمس ، كيف ننمى الانتحاء الضوئى و الرؤية و السمع . هكذا تواجهنا مشاكل جديدة ، فنستجيب

بتوقعات جديدة و بنظريات جديدة عن البيئة . من هنا يبزغ العالم الثانى من خلال التفاعل مع العالم الأول .

(هناك إذن بالطبع مشكلة إضافية هى مشكلة اكتشاف إشارات للأفعال السريعة ؛ وتلعب حواسنا دورا هاما فى هذا) .

(٦)

سأعود حالاً إلى العالم الأول و العالم الثاني ، لكنى أود أولاً أن أقول بضع كلمات عن بداية العالم المادى ، العالم الأول و عن فكرة النشوء " الطارىء " التى أود أن أقدمها بمساعدة فكرة الطور .

إننا لا نعرف كيف ظهر العالم إلى الوجود ، ولا نعرف ما إذا كان قد ظهر . لو كانت نظرية الانفجار الكبير صحيحة ، فربما كان الضوء هو أول ما ظهر فى الوجود ، وتكون جملة " فليكن الضوء ! " هى أول مراحل خلق العالم . لكن هذا الضوء الأول لابد أن كان ذا موجة قصيرة ، أقصر كثيرا من منطقة الضوء فوق البنفسجي ، بحيث لا يراه الانسان . بعده ظهرت الالكترونات و النيوترينوات ، كما يخبرنا الفيزيائيون . ووراءها جاءت أول النوايا الذرية – نوايا الايدروچين و الهليوم فقط : كانت درجة الحرارة أعلى من أن تتكوّن ذرات .

لنا إذن أن نفترض وجود عالم أول غير مادى أو قبل – مادى . فإذا قبلنا نظرية اتساع العالم بعد الانفجار الكبير (و هذا ، فى رأيى أمر مشكوك فيه) فمن الممكن القول إن العالم بسبب الاتساع قد أخذ يبرد بالتدريج ، ليصبح ، رويدا رويدا "ماديا"، بالمعنى الذى تقول به الفلسفة المادية القديمة .

ربما أمكننا أن نميز عددا من الأطوار فى عملية التبريد هذه :

الطور الصفرى : لم يكن هنا غير الضوء ، و لم يكن بعد ثمة إلكترونات أو أى نوايا ذرية .

الطـــور ١ : في هذا الطور وجـدت الالكترونات و غيرها من الجسيمات الأولية ، بجانب الضوء (الفوتونات) .

الطـــور ٢ : هنا ظهرت أيضا نوايا الهيدروچين و نوايا الهليوم .

الطـــور ٣ : في هذا الطـور وجـدت أيضـا الذرات : ذرات الهيدروچـين (لكن لا جزيئات) و ذرات الهليوم .

الطـور ٤ : بالاضافة إلى الذرات ظهرت الآن الجزيئات ، ومن بينها جزيئات غاز الايدروچين ثنائية الذرة .

الطـــور ٥ : وُجـد في هذا الطور ، مع أشـيـاء أخـرى ، الماءُ في صـورته *السائلة* .

الطـــور ٦ : في هذا الطور وجدت – ضمن أشياء أخرى – و بشكل نادر جـدا في البـداية ، بلوراتُ الماء ، نعني الجليـد في الصـورة المتباينة المدهشة لرقائق الثلج ، لتظهر أيضا فيما بعد أجسام صلبة متبلرة مثل الكتل الجليدية ، ثم بلورات أخرى بعد فترة .

و نحن نحيا في الطور السادس ، نعني أن بعالمنا مناطق محلية بها أجسام صلبة و معها بالطبع أيضا سوائل و غازات . وبعيدا عنا هناك أيضا بالطبع مناطق شاسعة حرارتها أعلى من أن توجد غازات جزيئية .

(٧)

إن ما نسميه حياة لا يمكن أن يبزغ إلى الوجود إلا بعد أن تبرد للحد الكافي منطقةٌ بالعالم بالطور ٦ – على ألا تكون أبرد من اللازم . من الممكن أن نعتبر الحياة طوراً استثنائيا جدا داخل الطور ٦ : إن الوجود المتزامن للمادة في صور غازية وسائلة و صلبة ، أمر ضروري لما نسميه حياة ، و بالمثل أيضا الحالة الغروية التي تقع في مكان ما بين الحالة السائلة و الحالة الصلبة . تختلف المادة الحية عن التراكيب

المادية غير الحية المشابهة (ظاهريا) بنفس الطريقة التى يختلف بها طوران من الماء : مثلا الصورة السائلة و الصورة الغازية للماء .

و الملمح المميز لهذه الأطوار المعتمدة على الحرارة هو أن : أكمل الاختبارات على أىّ من الأطوار ، أبداً لن يمكّن أكبر العلماء الطبيعيين من التنبؤ بخصائص الطور التالى أو ما بعده : فإذا ما قام أعظم المفكرين بفحص الذرات المعزولة دون أن يتوفر له سوى الطور ٣ – حيث الذرات فقط و لا جزيئات – فلن يتمكّن – كما نفترض – مهما دَقَّ فحصه لهذه الذرات أن يستنبط عالم الجزيئات التالى . كما أن أدق الاختبارات على البخار فى الطور ٤ لن يسمح له بالتنبؤ بالخصائص الجديدة تماما للسائل : كخصائص الماء ، أو الثروة من صور بلورات الثلج – دعك من الكائنات بالغة التعقيد .

و الخصائص كمثل الغازية و السائلة و الصلبة تسمى (بالنظر إلى طبيعتها التى لا يمكن التنبؤ بها) خصائص " طارئة " . والواضح أن صفة " حى " هى من هذه الخصائص . وهذا لا ينقل لنا الشىء الكثير ، وإن كان يقترح بالفعل تناظرا مع أطوار الماء .

(٨)

لنا إذن أن نفترض أن الحياة طارئة ، كالوعى – و مثلهما أيضا ما أسميه العالم الثالث .

إننى أظن أن أوسع الخطوات الطارئة التى خطتها الحياة و الوعى هى ابتكار اللغة البشرية . لقد قادت هذه بلا شك إلى خلق الجنس البشرى .

و اللغة البشرية ليست فقط مجرد تعبير عن النفس (١) ، أو مجرد وسيلة إشارية (٢) ، فللحيوانات هاتان المهارتان أيضا . لا ولا هى مجرد مجموعة من الرموز ، فهذه هى الأخرى – حتى الطقوس منها – موجودة فى الحيوانات أيضا . أما الخطوة الواسعة التى نتج عنها تطويرٌ للوعى غيرُ مسبوق فهى ابتكار العبارات

الوصفية (٣) (أو " الوظيفة التمثيلية " لكارل بوهلر) : العبارات التى تصف مسألةً موضوعية قد تناظر أو لا تناظر الوقائع ، نعنى عبارات قد تكون صادقة أو كاذبة . وهذه الوظيفة هى الملمح غير المسبوق فى اللغة البشرية .

هنا يكمن الفارق بين لغتنا و لغة الحيوانات . ربما أمكننا أن نقول عن لغة النحل إنها اتصالات صحيحة ، إلا – ربما – عندما يقوم عالِم بتضليل نحلة . وقد نجد الاشارات المضللة أيضا بين الحيوانات : فأجنحة الفراشات على سبيل المثال قد تتخذ مظهر الأعين . لكنا نحن البشر ، وحدنا ، من اتخذ التدابير للتحقق من الحقيقة الموضوعية ، و ذلك عن طريق الحجج النقدية . هذه هى الوظيفة الرابعة للغة ، الوظيفة الجدلية (٤) .

(٩)

إن ابتكار اللغة البشرية الوصفية (التى يسميها بوهلر : التمثيلية) قد مكنتنا من خطوة أخرى إلى الأمام ، من ابتكارٍ جديد : ابتكار النقد ، ابتكار " الاختيار الواعى " ، الانتخاب الواعى للنظريات ، بديلاً عن انتخابها الطبيعى . وعلى هذا ، فمثلما تتجاوز الماديةُ ذاتَها ، فلنا أن نقول إن الانتخابَ الطبيعى يتجاوزُ ذاتَه . إن هذا يقود إلى لغة تحوى تعبيرات صحيحة و كاذبة ، لتقود هذه إذن إلى ابتكار النقد ، إلى بزوغ النقد ، ومن ثم إلى طور جديد من الانتخاب : يقوم الانتخاب الثقافى النقدى بتوسيع الانتخاب الطبيعى ، ويتجاوزه جزئيا . وهذا الانتخاب الثقافى النقدى يوفر لنا وعيا يسمح لنا بموالاةٍ نقدية لأخطائنا : نستطيع واعين أن نعثر على أخطائنا و أن نتخلص منها ، يمكننا أن نحكم بأن نظرية ما تفضل أخرى . وهذه فى رأيى هى النقطة الحاسمة . هنا يبدأ ما نسميه " المعرفة " فى ذلك العنوان الذى طُلب منى أن أحاضر فيه : المعرفة البشرية . ليس ثمة معرفة دون نقد عقلى ، نقد فى خدمة البحث عن الحقيقة . ليس للحيوانات معرفة بهذا المعنى . صحيح أنها تعرف أشياء كثيرة – الكلب يعرف سيّدَه . لكن ما نسميه المعرفة – لاسيما أهم أنواع المعرفة : المعرفة العلمية – إنما يتوقف على النقد العقلى . هذه إذن هى الخطوة الحاسمة ، الخطوة التى

ترتكز على ابتكار العبارات الصحيحة أو الخاطئة . وهذه هى الخطوة التى أقترح أنها تشكل أساس العالم الثالث ، أساس الثقافة البشرية .

(١٠)

يتراكب العالم الثالث مع العالم الأول ، فالعالم الثالث على سبيل المثال يضم الكتب ، و هو يحتوى على عبارات ، هو يشمل فوق كل شيء اللغةَ البشرية . وهذه كلها - أيضا - أشياء ، أشياء فيزيقية ، أحداث ، تقع فى العالم الأول . قد يكون لنا أن نقول إن اللغة تتألف من تصرفات ترتبط بالتراكيب العصبية ، ومن ثم فهى شيء مادى ، تتألف من عناصر من الذاكرة ، من الذكريات ، من التوقعات ، من سلوك مُكْتَسَب و مُكْتَشَف ، ومن الكتب . أنت تستطيع أن تسمع محاضرتى الآن بسبب الصوتيات : أنا أثير ضجة ، وهذه الضجة هى جزء من العالم الأول .

أحب الآن أن أوضح أن هذه الضجة قد تكون أكثر من مجرد صوتيات . إن الجزء منها الذى يتجاوز العالم الأول الذى أستخدمه ، يشكل بالتحديد ، ما أسميتُه العالم الثالث ، سوى أنه لم يُلحظ حتى الآن إلا لماما . (لا يسمح لى الوقت - بكل أسف - أن أتحدث عن تاريخ العالم الثالث ، على أنك تستطيع أن تراجع كتابى "المعرفة الموضوعية " ، الفصل الثالث ، الجزء الخامس) . أود أن أحاول تفسير النقطة الرئيسية ، أعنى الجزء اللامادى ، الوجه اللامادى للعالم الثالث ، أو الوجه المستقل للعالم الثالث ، كما يمكن أن نسميه : ما يمضى لأبعد من العالمين الأول و الثانى . أحب فى نفس الوقت أن أوضح أن الوجه اللامادى للعالم الثالث لا يلعب فقط دوراً فى وعينا - ودوره فيه رئيسى - ولكنه واقعى ، بصرف النظر حتى عن العالمين الأول والثانى . يمكن أن يكون للوجه اللامادى (واللاواعى) للعالم الثالث - كما آمل أن أوضح - أثر على وعينا ، وعلى العالم المادى (الأول) من خلال وعينا .

و على هذا فإننى أود أن أناقش تفاعل - أو إن شئت حلْزَنة - الآليات الارتجاعية بين العوالم الثلاثة و ما ينشأ عنها من تعزيز متبادل . كما أحب أن أبين أن ثمة شيئا لا ماديا هنا ، هو محتوى تعبيراتنا ، محتوى حججنا - فى مقابلة الصياغات

الصوتية أو المكتوبة (ومن ثم المادية) لهذه التعبيرات و الحجج . إن الموضوع أو المحتوى هو ما يهمنا حيثما استخدمنا اللغة بمعناها الانسانى الحقيقى . إن ما ينتمى إلى العالم الثالث هو محتوى الكتاب قبل كل شىء ، لا شكله الفيزيقى .

إليك حالة بسيطة بالغة البساطة تبين بوضوح أهمية فكرة المحتوى : مع تطور اللغة البشرية ظهرت الأعداد ، للعد ، بالكلمات " واحد " ، " اثنان " ، " ثلاثة " ... الخ . هناك لغات ليس بها إلا الكلمات " واحد " ، " اثنان " ، " كثير " ؛ وهناك أخرى ليس بها سوى " واحد " ، " اثنان " ... حتى " عشرين " و بعدها " كثير " . ثمة لغات – كلغتنا – ابتكرت طريقة تسمح بأن نبدأ العد من أى رقم ؛ نعنى طريقة ليست فى جوهرها متناهية ، و إنما هى غير مقيدة ، بمعنى أننا نستطيع من ناحية المبدأ أن نتجاوز أى رقم بإضافة رقم آخر إليه . إن هذا واحد من أعظم الابتكارات التى نشأت لسبب وحيد هو ابتكار اللغة : طريقة بناءِ تتابعٍ لا ينتهى ، من أعداد أكثر و أكثر . من الممكن صياغةُ تعليماتِ تشكيلِ مثلِ هذا التتابع لغويا أو فى برنامج كمبيوتر ، و من الممكن إذن أن توصف كشىء عينى . لكن اكتشافنا أن متواليةَ الأعداد الطبيعية لانهائيةٌ (فى صميمها) هو أمر تجريدى تماما ، لأن هذه المتوالية اللانهائية لا يمكن أن تُجعل لحظية ، بصورة عينية ، لا فى العالم الأول و لا فى العالم الثانى . إن المتوالية اللانهائية من الأعداد الطبيعية هى " شىء تخيلى خالص " ، أو ، كما يقولون : إنها نتاج خالص للعالم الثالث ، لأنها تنتمى فحسب إلى ذلك الجزء المجرد من العالم الثالث المؤلف من عناصر نفكر فيها فعلا ، ولكنها لم تُجعل لحظية بصورة عينية لا فى تفكير و لا فى أعداد فيزيقية عينية ، ولا فى برامج كمبيوتر . وقد يمكننا القول إن اللانهاية (الكامنة) لمتوالية الأعداد الطبيعية ليست ابتكارا ، بل هى كشف . إننا نكتشفها كإمكانية ، كخصيصة غير مقصودة لمتوالية ابتكرناها .

بنفس الشكل نكتشف خصيصتى الأعداد : " الزوجية " و " الفردية " ؛ و" القابلة للقسمة " و " الصماء أو الأولية " . كما نكتشف مشاكل مثل مشكلة اقليدس : هل متوالية الأعداد الصماء لا متناهية أم هى متناهية (كما تقترح الندرة المتزايدة للأعداد الصماء الكبيرة) ؟ كانت هذه المشلكة محجوبة تماماً – إن جاز هذا التعبير ؛ لم تكن حتى فى العقل اللاواعى ، كانت ببساطة غير موجودة عندما ابتكرنا النظام

العددى . أم تراها كانت موجودة ؟ لو انها كانت كذلك فلابد أنْ كانت بمعنى تخيلى مجرد خالص ، نقصد بالمعنى التالى : إنها كانت مخبوءة بالنظام العددى الذى شيدناه، لكنها كانت هناك دون أن يدركها أحد ، لم تكن مخبوءة فى لا وعى هذا الشخص أو ذاك ، وبدون أن تترك أى أثر فيزيقى خلفها . ليس ثمة كتاب يمكن أن نقرأ فيه عنها . لم تكن إذن موجودة فيزيقيا . لم تكن أيضا موجودة بالنسبة للعالم الثانى . لكنها كانت هناك كمشكلة لم تُكتشف بعد ، إن تكن قابلة للاكتشاف : هى مثال نموذجى لمشكلة تنتمى فحسب إلى الجزء المجرد الخالص من العالم . وعلى الذكر ، لم يقم اقليدس فقط باكتشاف المشكلة ، إنما قام أيضا بحلها . لقد وجد اقليدس دليلاً على ضرورة أن يوجد دائما عدد أصم آخر بعد كل عدد أصم ، الشىء الذى يعنى أن تتابع الأعداد الصماء لا متناه . إن هذه القضية تصف وضعا هو بوضوح تجريدى خالص : هو أيضا ينتمى إلى الجزء التجريدى الخالص من العالم الثالث .

(١١)

هناك أيضا الكثير من المشاكل المرتبطة بالأعداد الصماء التى لم تجد حلا ، مثل مشكلة جولدباخ : هل كل عدد أولى يزيد على ٢ هو حاصل جمع عددين صمّاوين؟ قد يكون لمثل هذه المشكلة حل ايجابى أو حل سلبى ، وقد تكون مشكلة بلا حل . وكونها مما لا حل له أمر قد يحتمل برهانا و قد لا يحتمل . بذا تظهر مشاكل جديدة .

كل هذه مشاكل واقعية بمعنى أن لها آثارا ، إن لها فوق كل شىء أثراً على العقل البشرى . فقد يرى الشخص المشكلة أو يكتشفها ثم يحاول حلها . إن إدراك المشكلة و محاولة حلها يشكل نشاطا للوعى ، للعقل البشرى ؛ ثم ان هذا النشاط قد نشأ أيضا عن المشكلة ، عن وجود المشكلة . وقد ينتج عن حل المشكلة نشرُ بحث ، ومن ثم فإن مشكلة العالم الثالث المجردة قد تتسبب (عن طريق العالم الثانى) فى تشغيلِ أضخم المطابع . كتب اقليدسُ حلَّه للمشكلة الخاصة بالأعداد الصماء . كان هذا عملا فيزيقيا له نتائج عديدة . ولقد أُعيد نشر برهان اقليدس فى الكثير من كتب المراجع ، نعنى فى أشياء مادية . وهذه وقائع فى العالم الأول .

طبيعى أن الوعى ، أى العالم الثانى ، يلعب الدور الرئيسى فى السلاسل العلِّية التى تقود من المشكلة التجريدية إلى العالم الأول . وعلى قدر رؤيتى فإن الجزء المجرد من العالم الثالث ، عالم المحتوى المجرد غير الفيزيقى ، الذى هو العالم الثالث الفعلى المحدد ، هذا العالم لم يسبب أبداً أثراً مباشراً على العالم الأول – و لا حتى بمساعدة الكمبيوتر . فالوعى ، العالم الثانى ، دائما ما يصوغ الرابطة . (ربما تَغَيَّر هذا يوماً) إننى اقترح أننا نتحدث عن " العقل " عندما نشير إلى الوعى – فى دوره التفاعلى مع العالم الثالث .

إننى اعتقد أن الوساطة التى يقوم بها العقل مع قاطنى العالم الثالث تؤثر فى ، وتشكل ، حياتنا الواعية و اللاواعية بطريقة قاطعة . هنا ، فى التفاعل بين العالم الثانى و العالم الثالث ، يكمن مفتاح فهم الفرق بين الوعى البشرى والحيوانى .

(١٢)

لتلخيص ما سبق يمكن أن نقول إن العالم الثالث – لاسيما الجزء منه الذى تخلقه اللغة البشرية – هو من نتاج وعينا ، عقلنا . هو مثل اللغة البشرية من ابتكارنا .

لكن هذا الابتكار شىء خارجى بالنسبة لنا ، خارج جلدنا (خارج جسمنا) . إنه شىء موضوعى مثل كل ابتكارتنا . ومثل كل ابتكارتنا فهو يخلق مشاكله الخاصة ، التى تعتمد علينا بالرغم من استقلالها . (تَذَكَّر التحكم فى النار ، أو ابتكار العربة ذات المحرك) . وهذه المشاكل مشاكل غير متعمدة و غير متوقعة . إنها نتائج نموذجية غير متعمدة لعملنا ، تؤثر بدورها علينا .

هكذا يظهر العالم الثالث الموضوعى ، المجرد ، المستقل ، الذى هو فوق ذلك واقعى و فعال .

و الرياضيات مثال قد لا يكون نموذجيا تماما ، إن يكن رغم ذلك لافتا للنظر . إنها بوضوح من صنعنا ، من ابتكارنا . و رغم ذلك فمن المؤكد أن الرياضيات تقريبا موضوعية ، وهى فى نفس الوقت مجردة : إنها عالم كامل من المشاكل و الحلول ، لا نبتكرها نحن ، و إنما نكتشفها . .

و على ذلك فإن مَنْ تَفَكَّروا فى وضع الرياضيات قد وصلوا على الأغلب إلى رأيين . ولدينا فى الواقع فلسفتان للرياضيات :

(١) *الرياضيات من صنع الانسان* ، لأنها تعتمد على حدسنا ؛ أو هى من بنائنا ؛ أو هى من ابتكارنا (الحدسية ، البنائية ، المواضعة) .

(٢) *الرياضيات مجال يوجد موضوعيا دون حاجة لأحد* . إنه مجال من الحقائق الموضوعية ثرى ثراء لا نهائيا ، لا نخلقه نحن ، وإنما نواجهه موضوعيا . وفى مقدورنا اكتشاف أكثر من عدد محدود من هذه الحقائق (عادة ما يوصف هذا المفهوم عن الرياضيات : " بالأفلاطونية ") .

وقفت هاتان الفلسفتان حتى الآن فى تعارض مباشر مع بعضهما بعضا . لكن نظرية العالم الثالث تبين أن كليهما صحيح : إن المتوالية اللانهائية للأعداد الطبيعية (على سبيل المثال) هى ابتكارنا اللغوى ، مواضعتنا ، تشكيلنا : لكن الأعداد الصماء و مشاكلها ليست كذلك : إننا **نكتشف** هذه فى عالم موضوعى ، ابتكرناه فى الحق أو خلقناه ، لكنه (مثل كل الابتكارات) أصبح موضوعيا منفصلا عمن صنعوه و مستقلا عن إرادتهم : أصبح " مستقلا " ، " تخيليا خالصا " : أصبح " أفلاطونيا " .

لن يكون ثمة شجار ، من وجهة نظر العالم الثالث ، بين فلسفتى الرياضيات . يبقى على الأكثر الخلاف فيما إذا كان أحد الموضوعات الرياضية من صنع الانسان (كمثل المتوالية اللانهائية من الأعداد أو مُشْتَمَل فئات النظرية الشكلية للفئات) . أم أن علينا أن نواجه هذا المجال كجزء من العالم الموضوعى . لكنا عرفنا منذ عام ١٩٦٣ على الأقل (بول كوهين) أن النظرية الشكلية للفئات هى أيضا من صنع الانسان .

ولقد عرفنا من زمان طويل أنه حتى الرياضيين غير معصومين من الخطأ ، وأننا نستطيع أن نفند نظرياتهم ، لكنا لا نستطيع دائما أن نثبتها .

حاولت أن أفسر العالم الثالث . و أصل الآن إلى الجزء الثالث و الاخير من محاضرتى : عن صياغة الواقع .

٣- عن صياغة الواقع

(١)

إن التفاعل بين العالم الأول و الثانى و الثالث هو ما يمكن اعتباره ***صياغة الواقع*** : التفاعل الذى يتألف من آليات استرجاعية مركبة ، والذى بداخله نعمل ، مستخدمين طريقة التجربة و الخطأ . نعنى أننا نتدخل واعين فى هذا الحلزون من الآليات الاسترجاعية . نحن – العقل البشرى ، أحلامنا ، أهدافنا – صنَّاع العمل ، صناع المُنْتَج ، و نحن نتشكل فى نفس الوقت بما نصنع . إن هذا فى الحقيقة هو العنصر الخلاق فى البشرية : أننا فى عملية الابداع نحور فى نفس الوقت أنفسنا من خلال عملنا . صياغة الواقع إذن من صنعنا ، هى عملية لا يمكن فهمها دون محاولة فهم أوجهها الثلاثة ، تلك العوالم الثلاثة ، و دون محاولة فهم الطريقة التى بها تتفاعل هذه العوالم الثلاثة مع بعضها بعضا .

يتأثر هذا الحلزون من التفاعلات أو آليات الاسترجاع بتطويرنا نظريات وبأحلامنا . وكمثال ، هناك تشكيل ، أو خلق ، أو ابتكار طائر ليوناردو : أو ما نسميه الآن جميعا باسم الطائرة . من المهم أن نلحظ أن الحلم بالطيران هو الذى قاد إلى الطيران ، و ليس ، كما سيقترح و لا شك التفسير المادى للتاريخ لماركس و إنجلز ، الحلمُ بأن يقود هذا إلى التكسب . حلُم أوتو ليلينتال (و أنا أعرف شقيقه معرفة شخصية) ، و الاخوان رايت ، وغيرهم ، بالطيران ، ثم انهم خاطروا بأرواحهم لتحقيق

الحلم . لم يكن الأمل فى الربح هو الدافع لهم ، وإنما كان الحلم بحرية جديدة – حلم توسيع موطننا الايكولوچى : لقد فقد أوتو ليلينتال حياته و هو يحاول البحث عن عالم أفضل .

يلعب العالم الثالث دوراً حاسما فى صياغة الواقع ، وفى محاولة تحقيق حلم العالم الثانى فى الطيران . و العامل الحاسم هو الخطط و الرسومات ، الفروض ، المحاولات ، الحوادث و الاصلاحات ، باختصار منهج التجربة و ازالة الاخطاء من خلال النقد .

هذا هو لولب الآلية الاسترجاعية . من داخله يلعب العالم الثانى ، بعلمائه والمبتكرين أيضا ، دوراً كبيراً . لكن الأكثر أهمية هى المشاكل الطارئة ، بل و العالم الثالث قبل كل شىء ، من خلال أثره الاسترجاعى الدائم على العالم الثانى . يُصْلِح العالم الثالث أحلامنا على الدوام ، إلى أن نتمكن فى النهاية من تحقيقها .

أوضح لى المتشائمون أن أوتو ليلينتال – طيار الطائرات الشراعية الألمانى – قد حلم ، مثل ليوناردو ، بأسلوب من الطيران يشبه أسلوب الطائر . لو قُدِّر لهم أن يشاهدوا " الإيرباص " إذن لأصابهم الذعر !

و هذه الملاحظة صحيحة إلى المدى الذى فيه أبداً لا تتحقق أفكارنا بالطريقة التى تصورناها ***بالضبط*** . و رغم ذلك فإن الملاحظة خاطئة . إن الأمر لا يحتاج مِنْ كلٍّ مَنْ يريد اليوم أن يطير بنفس الطريقة التى أرادها ليوناردو و ليلينتال ، سوى أن يلتحق بنادٍ للطيران الشراعى . فإذا ما كان لديه ما يكفى من الشجاعة فلن يجد فى الأمر صعوبة كبيرة . ولاشك أن لدى الآخرين الذين يستخدمون الإيرباص أو بوينج ٧٤٧ ، أن لديهم أسبابهم لتفضيل هذه الطريقة فى الطيران رغم اختلافها الواضح عن الطائرة الشراعية ؛ لتفضيلها عن الطيران الشراعى أو السكة الحديد أو الباخرة أو السيارة . بل إن الطيران فى المقاعد الضيقة بالطائرات العملاقة قد خلق الكثير من الامكانيات الجديدة و الحريات الجديدة القيِّمة للكثير من الناس .

(٢)

ليس من شك فى أن الطائرات العملاقة هى من نتائج أحلام ليوناردو و ليلينتال – نتائج ربما لم تكن متوقعة . فإذا استخدمنا لغتنا و معرفتنا العلمية و تكنولوچيتنا ، ففى مقدورنا أن نتنبأ بالنتائج المستقبلية لأحلامنا ، ورغباتنا ، وابتكاراتنا ، بشكل أفضل من تنبؤ النباتات و الحيوانات ، لكن – مؤكداً – ***ليس بشكل أفضل كثيرا*** . من المهم أن ندرك القدر الضئيل الذى نعرفه عن هذه النتائج غير المتوقعة لأفعالنا . إن أفضل وسيلة متاحة لنا لا تزال ، ***هى التجربة و الخطأ*** : تجارب كثيراً ما تكون خطرة ، ثم أخطاء قد تكون أخطر ، خطرة أحيانا على البشرية .

و الاعتقاد فى يوتوبيا سياسية هو بالذات أمر خطر – ربما ارتبط هذا بحقيقة أن البحث عن عالم أفضل (مثل فحص بيئتنا) هو (إن كنتُ على صواب) واحد من أقدم و أهم غرائز الحياة جميعا . نحن على حق فى أن نؤمن بأن لنا ، و أنَّا نستطيع ، أن نسهم فى تحسين عالمنا . لكن ، لا يجب أن نتصور أننا نستطيع أن نتنبأ بنتائج خططنا و أفعالنا . لا يجب قبل كل شىء أن نضحى بأية حياة بشرية (إلا – ربما – بأرواحنا نحن ، فى أسوأ الظروف) . لا و ليس لنا الحق فى أن نحض الآخرين أو حتى نشجعهم على التضحية بأرواحهم ، ولا حتى من أجل فكرة ، من أجل نظرية اقتنعنا نحن بها تماما (ربما دون مبرر معقول ، بسبب جهلنا) .

على أية حال ، إن بعضا من بحثنا عن عالم أفضل يلزم أن يتضمن البحث عن عالم لا يُدفع فيه الأخرون إلى التضحية بأرواحهم من أجل فكرة .

(٣)

ها قد وصلت إلى نهاية محاضرتى . أود أن أضيف ملاحظة واحدة أخيرة متفائلة ، ختمتُ بها أيضا مساهمتى فى كتاب " ***الذات و المخ*** " الذى كتبتُه مع صديقى السيرچون إيكسلز .

حاولت أن أبين فيما سبق أن الانتخاب الداروني و فكرتي الانتخاب الطبيعي والضغط الانتخابي ، ترتبط عموماً بالصراع الضاري من أجل البقاء . وهذه ايديولوجْيا لا يلزم أن تؤخذ مأخذ الجد - إلا جزئيا فقط .

لكن هذا كله قد تغير تماما مع بزوغ الوعي البشري و بزوغ العقل و بزوغ النظريات المصاغة لغويا . لنا أن نترك الأمر للمنافسة بين النظريات لنتخلص من غير الصالح منها . فى الأزمنة الغابرة كانوا يتخلصون من معتنق النظرية . لكنا نستطيع الآن أن ندع النظرية تموت بدلاً منا . إن الوظيفة الرئيسية للعقل و للعالم الثالث من وجهة النظر البيولوجية - من وجهة نظر الانتخاب الطبيعي - هى أن تجعل من استخدام النقد الواعي أمراً ممكنا ، ومن ثم انتخاب النظريات دون قتل مؤيديها . ولقد أصبح هذا الاستخدام غير العنيف لمنهج النقد العقلى ، أصبح ممكنا بفضل التطوير البيولوجي ؛ بفضل ابتكارنا اللغة و ماتلاه من ابتكار العالم الثالث . لاشك أن الانتخاب الطبيعي - بهذه الطريقة - سيتغلب على صفته القاسية نوعاً ، أو يتجاوزها : فمع بزوغ العالم الثالث أصبح من الممكن أن ننتخب أفضل النظريات ، أفضل التكيفات ، حتى دون عنف . نستطيع الآن أن نتخلص من النظريات الخاطئة بالنقد غير العنيف . لاشك أن النقد العنيف لا يزال يُستخدم حتى الآن ، و إنما نادرا : فالنقد نشاط يتسم دائما ببعض العنف ، لايزال ، حتى لو دارت المعركة على الورق . لكن لم يعد ثمة دواع بيولوجية للنقد العنيف ، وإنما دواع ضده .

و على هذا فإن النقد نصْفَ العنيف السائد الآن قد يكون مرحلة انتقالية فى تطوير العقل . وبزوغ العالم الثالث إنما يعنى أن التطور الثقافى غير العنيف ليس مجرد حلم يوتوبى . إنه نتيجة بيولوجية ، نتيجة متوقعة تماما ، لبزوغ العالم الثالث من خلال الانتخاب الطبيعي .

إن صياغة بيئتنا الاجتماعية بهدف السلام و اللاعنف ليست مجرد حلم . هذا هدف ممكن ، بل هو هدف للبشرية ضرورى من وجهة النظر البيولوجية .

ملاحظــــات

* هناك بالطبع حقائق تعضد التفسير القديم ، ***مثل التغيرات الجائحة للموطن*** ، قل مثلا ، بسبب استخدام سم مثل الـ د . د . ت . أو البنسلين . فى مثل هذه الحالات التى لا علاقة لها باختيار الكائنات ، سنجد أن بزوغ طفرة بالصدفة قد يكون هو ما يحدد بقاء النوع . إن الوضع يشبه الحالة الشهيرة فى انجلترا المعروفة بأسم " القتامة الصناعية " ، نعنى تطوير سلالات داكنة (من الفراشات) عن طريق التأقلم للتلوث الصناعى . وهذه الحالات اللافتة للنظر ، والمتكررة تجريبيا ، قد تفسر السبب فى شيوع تفسير الداروينية الذى وصفته بأنه " متشائم " .

(٢)

عن المعرفة و الجهل

سيدى رئيس الجامعة ، سيدى العميد ، سيداتى و سادتى . اسمحوا لى أولاً أن أشكر كلية العلوم الاقتصادية لجامعة يوهان ڤولفجانج جوته ، على هذا الشرف الجليل الذى خَلَعَتْه علىَّ بمنحى الدكتوراه الفخرية . يمكننى الآن أن أردد مع يوهان ڤولفجانج جوته المونولوجَ العظيم الأول للدكتور فاوست :

يقولون إننى معلم ، و أننى فوق ذلك طبيب ...
لكننى فى التدريس لست المدرسَ الكُفْء .

لكن ، لابد لى حقا أن استميحكم عذراً لأتلو بضعة أبيات من بداية المونولوج ، وستجدون أن لها علاقة وثيقة بهذه المحاضرة :

لقد درستُ الفلسفة
ليال طويلة
درستُها فى لهفة ، وفى جد
و درستُ الطب و القانون
أجهدتني دراستهما
و تآمرتْ جميعا لتغلق عقلى .
ثم تحولتُ إلى اللاهوت
ابتغى الحقيقة ؛
لكن هذا الموضوع ، ياربَّاه ! ، كان محضَ كُفْر .
و هاأنذا أقف الآن

أحمق مضجرا .محاضرة القيت يوم ٨ يونيو ١٩٧٩ فى القاعة الكبرى لجامعة فرانكفورت آمْ مين بمناسبة منحى الدكتوراه الفخرية .

لا أعرف أكثر
مما كنت أعرف .
يقولون إننى معلِّم
و أننى فوق ذلك طبيب
لكننى فى التدريس
لست المدرس الكفء .
لكم تُقْتُ أن أعرف
القوى الكبرى التى تربط
هذا العالم سويا .
أعرف الآن أننا عميان .
لأننى أدركت أن المعرفة الحقة
لا يمكن أن نبلغها .
قلبى يكاد ينكسر :
إننى جد حزين .

لعلكم قد لاحظتم أن ما يقوله الدكتور فاوست له علاقة وثيقة بالموضوع : هو يقودنا إلى عين الموضوع الذى يشير إليه عنوان حديثى ، موضوع المعرفة و الجهل . وأنا أنوى أن أعالج هذا الموضوع تاريخيا ، إن يكن ذلك باختصار شديد ، وأن أجعل بؤرة حديثى تعاليم سقراط ؛ وعلى هذا فسأبدأ بأبدع عمل فلسفى أعرفه : " ***دفاع سقراط أمام قضاته*** " ، لأفلاطون .

(١)

تحتوى محاورة " ***الدفاع*** " لأفلاطون على خطاب مرافعة سقراط و على تقرير قصير عن إدانته . وأنا أعتبر أن هذا الخطاب يتسم بالأصالة . فيه يصف سقراط مدى دهشته و انزعاجه عندما سمع أن راهب معبد دلفى أجاب ردا على السؤال الجسور " هل هناك من هو أحكم من سقراط ؟ " بقوله " ليس هناك من هو أحكم منه " يقول سقراط " عندما سمعت هذا سألت نفسى : ما الذى كان يعنيه أبوللو ؟ فأنا أعرف أنى لست حكيما ، ولا أنا بالغ الحكمة ، بل ولست حتى قليلها " . ولما وجد سقراط أنه لا

يستطيع أن يفهم ما يعنيه الإله بنبوءة الراهب ، قرر أن يحاول تفنيدها . مضى إذن إلى شخص كان يُعتبر حكيما ، أحد السياسيين بأثينا ، ليعرف منه . يصف سقراط النتيجة فيما يلى : " المؤكد أننى أحْكَمُ من هذا الرجل : صحيح أن أيًّنا لا يعرف شيئا ذا نفع ، لكنه يفترض أنه يعرف شيئا ، وهو لا يعرف شيئا . صحيح أننى لا أعرف أنا الآخر شيئا ذا نفع ، لكننى لا أدعى أننى أعرف أى شىء " . بعد أن تحدث سقراط مع السياسيين ، مضى إلى الشعراء . كانت النتيجة واحدة . ثم ذهب إلى الصناع . هؤلاء يعرفون للحق شيئا لا يفهمه . لكنه وجد أيضا أن ثمة انطباعاً لديهم بأنهم يعرفون أشياء أخرى كثيرة ، بل و أعظم الأشياء . و لقد أفسدت غطرستُهم معرفتَهم الأصلية .

و على هذا فقد توصل سقراط فى نهاية المطاف إلى التفسير التالى لنبوءة دلفى: الإله – بجلاء – لم يكن يرغب فى أن يقول أى شىء عن سقراط . لقد استخدم هذا الاسم فقط ليقول " إن أحكم الرجال هو من يدرك مثل سقراط أنه ليس فى الواقع حكيما " .

(٢)

إن تبصر سقراط فى جهلنا – " إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئا ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه " – هذا التبصر فى رأيى ذو أهمية قصوى ، و لم يكن التعبير عنه أبداً فى مثل وضوحه بمحاورة " ***دفاع سقراط*** " ، هذا التبصر السقراطى لم يؤخذ كثيرا مأخذ الجد ، لقد اعتُبر – تحت تأثير أرسطو – تهكميا . بل ان أفلاطون نفسه قد رفض فى نهاية الأمر (***فى جورجياس***) تعاليمَ سُقراط عن جهلنا ، ورفض معها الموقف العقلى السقراطى المميز : الدعوة إلى التواضع العقلى .

يصبح هذا واضحاً إذا قارناً النظرية السقراطية لرجل الدولة بالنظرية الأفلاطونية . من الواجب أن تكون لهذه النقطة بالذات أهمية خاصة بالنسبة لمن يُمْنح الدكتوراه الفخرية.

يرى كل من سقراط و أفلاطون أن رجل الدولة يجب أن يكون حكيما . لكن هذا يعنى شيئا مختلفا تماماً عند كل منهما . فهو يعنى عند سقراط ضرورة أن يكون رجل الدولة مدركاً جَهْلَهُ الأكيد ، ومن هنا يزكى سقراط التواضع العقلى . إنَّ " اعرف نفسك " عنده تعنى " لتكن مدركاً ضآلة ما تعرفه " .

و فى المقابلة يفسر أفلاطون الحاجة لأن يكون رجل الدولة حكيما ، كمُتَطَلَّبٍ لحكم الحكماء ، لحكم المفكرين . إن من يمتلك الكفاءة كى يحكم هو الجدلىُّ عالى الثقافة ، الفليسوفُ العالم . هذا هو معنى الاصرار الأفلاطونى على ضرورة أن يصبح الفلاسفةُ ملوكا ، و الملوكُ فلاسفةً متمرسين . و لقد تأثر الفلاسفة بشدة بهذا الشرط - أما الملوك ، فلنا أن نفترض أن تأثرهم لم يكن على نفس الدرجة .

يصعب أن نجد تعارضا أوسع من هذا بين تفسرين ، لضرورة أن يكون رجل الدولة حكيما . إنه الفارق بين التواضع العقلى و الغطرسة العقلية ، وهو أيضا الفارق بين اللامعصومية - إدراك أن المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ - و بين النزعة التعالمية - نظرية إضفاء السلطة على المعرفة و العارف ، على العلم و العلماء ، على الحكمة و الحكيم ، على التعلم و المتعلم .

من هذا يتضح كيف يمكن أن يؤدى تعارضٌ فى تقييم المعرفة البشرية - نعنى : تعارضاً إبستمولوجيا - إلى متطلبات و أهداف سياسية أخلاقية متباينة .

(٣)

أحب الآن أن أناقش اعتراضا على اللامعصومية ، اعتراضاً قد يمكن - فى رأيى - أن يُستخدم حجة فى صف اللامعصومية .

ذاك هو الاعتراض بأن المعرفة ، على عكس الرأى أو الفرض ، هى فى جوهرها موضوع سلطة . ثم ان الاستعمال اللغوى الشائع يعضد نظرية الطبيعة السلطوية للمعرفة . فاستخدام التعبير " أنا أعرف " يكون صحيحاً ، نحوياً فقط ، عند توفر الشروط الثلاثة التالية : أولاً صحة ما أدعى معرفته ، ثانيا يقينه ، وثالثا وجود أسباب كافية لذلك .كثيرا ما نسمع مثل هذه التحليلات فى المناقشات الفلسفية ، ونقرأها فى

كتب الفلسفة . وهذه التحليلات فى الحق تبين ما نعنيه بكلمة " معرفة " فى استخدامنا اليومى . إنها تحلل مفهوماً أود أن أطلق عليه اسم المفهوم الكلاسيكى للمعرفة : هذا المفهوم الكلاسيكى يتضمن صحة ما نعرفه و يقينه ؛ ويتضمن أن لدينا من الاسباب ما يكفى لنقول إنه صحيح .

إن هذا المفهوم الكلاسيكى للمعرفة هو بالضبط ما استخدمه سقراط عندما قال " إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئا ، وحتى هذا أكاد لا أعرفه " . يستخدم جوته نفس هذا المفهوم الكلاسيكى للمعرفة عندما جعل فاوست يقول :

أنْ أشعر الآن ألاَّ شىء يمكن أن يُعرف !

هذه فكرة تضطرم فى قلبى .

و من ثم فإن هذا المفهوم الكلاسيكى للمعرفة – مفهوم المعرفة فى لغتنا اليومية – هو المفهوم الذى تستخدمه اللامعصومية ، مذهب اللامعصومية ، لتؤكد على أننا دائما (أو نكاد) مؤهلون للخطأ ، وأننا لذلك لا نعرف شيئا ، أو لا نعرف إلا القليل جدا (بالمعنى الكلاسيكى للمعرفة) ، أو أننا ، كما يقول سقراط ، " لا نعرف شيئا ذا نفع " .

فيم يا ترى كان يفكر سقراط عندما قال " إننا لا نعرف شيئا ذا نفع ؟ " أو ، فى ترجمة حرفية أدق " إننا لا نعرف شيئا جميلا طيبا " ؟ سقراط هنا كان يفكر فى الأخلاقيات على وجه الخصوص . كان أبعد ما يكون عن أن يعلن بأن المعرفة الأخلاقية مستحيلة . على العكس ، حاول أن يجد لها أساساً . كانت طريقته فى هذا طريقة نقدية : نَقْد كل شىء بدا له ، و للآخرين ، أنه يقينى . و لقد كان هذا المنهج هو الذى قاده إلى اللامعصومية ، و إلى إدراك أنه و الآخرين أبعد ما يكونون عن بلوغ المعرفة فى الأمور الأخلاقية . ورغم ذلك كان سقراط فيلسوفا أخلاقيا مبتكِرا . فعنه و عن معاصره ديموقريطس جاءت تلك القاعدة الخطيرة الصحيحة من قواعد الحياة : " أن تُظْلَم وتقاسى ، خير من أن تَظْلم " .

(٤)

دعنا نرجع إلى " الدفاع ". عندما قال سقراط ألا شيء نافعا يعرفُه هو أو يعرفه الآخرون ، فربما كان يفكر أيضا في فلاسفة الطبيعة ، في هؤلاء المفكرين الاغريق العظام الذين نسميهم الآن " قبل السقراطيين " ، مبتكري ما نعرفه الآن باسم العلوم الطبيعية . ربما كان سقراط يفكر في أناكساجوراس بالذات ، فيلسوف الطبيعة الذي أورد ذكره في " دفاعه " بعد قليل ؛ إن يكن بطريقة لا تتسم كثيرا بالاحترام : ذلك أنه قال إن أعمال أناكساجوراس – التي وصفها بأنها " غير ناجحة " – لا تساوي عند بائعي الكتب في أثينا أكثر من دراخمة واحدة . كما أن ثمة عملاً آخر لأفلاطون (هو : فيدو) يلمح إلى أن سقراط قد أحبطته كثيرا فلسفةُ أناكساجوارس الطبيعية ، بل وفلسفة الطبيعة على وجه العموم . ومن ثم فلدينا من الأسباب ما يجعلنا نفترض أن سقراط عندما قال " إنني أعرف أنني أكاد لا أعرف شيئا – وحتى هذا أكاد لا أعرفه "، إنما كان يفكر في الكثير مما قابله من مشاكل خطيرة لم تحل ؛ من المشاكل الأخلاقية و السياسية إلى مشاكل فلسفة الطبيعة .

لا ريب أنه لم يكن ثمة الكثير ما بين سقراط و بين فاوست جوته . لكن لنا أن نفترض أن التبصر " بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئا " كان يضطرم أيضا في قلب سقراط : أنه مثل فاوست كان يعاني أشد المعاناة من الرغبة غير المحققة لكل عالِم حقيقي :

أن يعرف أي قوى قد تكون
تلك التي تحفظ وحدة هذا العالم .

لكن العلوم الطبيعية الحديثة قد قربتنا رغم ذلك من هذا الهدف غير المحقَّق . وعلى هذا فلابد أن نسأل عما إذا كانت العلوم الطبيعية الحديثة قد بينت أن الموقف العقلي للجهل السقراطي قد تم تجاوزه .

(٥)

الواقع أن نظرية الجاذبية لنيوتن قد خلقت وضعا جديدا تماما . من الممكن أن تعتبر هذه النظرية تحقيقا – تم بعد أكثر من ألفى عام – لبرنامج البحث الأصلى للفلاسفة الطبيعيين قبل السقراطيين . وربما فكَّر نيوتن نفسه فى نظريته فى هذا الضوء عندما وضع عنوان كتابه " ***الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية*** " . لقد كان تحقيقا تجاوز أجمح أحلام العالم القديم .

كانت خطوة إلى الأمام غير مسبوقة . ليس ثمة وجه للمقارنة بين نظرية ديكارت و نظرية نيوتن ، تلك التى حلت بالتدريج محل سابقتها . لم تكن نظرية ديكارت تقدم أكثر من تفسير وصفى مبهم للغاية للحركات الكوكبية ، ورغم ذلك فقد كانت أيضا تُعارض حقائق موطدة حتى فى تلك الأيام . من بين الأخطاء الكبرى التى كانت هذه النظرية تقدمها : أن الكواكب الأبعد عن الشمس هى الأسرع حركة . ومن ثم فالنظرية لم تكن فقط تعارض الملاحظات ، وإنما كانت تعارض أيضا القانون الثالث لكبلر .

أما نظرية نيوتن ، فلم تكن فقط تفسر قوانين كبلر ، وإنما كانت تصححها أيضا ، لأنها تعطى التنبؤات الكمية الصحيحة للانحرافات البسيطة من هذه القوانين .

(٦)

خلقت نظرية نيوتن إذن وضعاً عقليا جديدا . كانت نصراً عقليا لا يبارى . وثُقت تنبؤات نظرية نيوتن بدقةٍ لا تصدق . اكتُشفت فى مدار كوكب يورانس انحرافاتٌ طفيفة عن المدار الذى يتنبأ به نيوتن ، ولقد كانت هذه الانحرافات هى ما استخدمه آدامز وليفرييه – بمساعدة نظرية نيوتن (وكثير من الحظ) – فى حساب موقع كوكب جديد غير معروف ، ليقوم جالّه بعدهما باكتشافه . لم تفسر نظرية نيوتن حركة الأجرام السماوية فقط ، وإنما فسرت أيضا الميكانيكا الأرضية : حركة الأجسام على سطح الأرض .

يبدو أن هذه فى الحق معرفة : صحيحة ، يقينية ، و مُبَرَّرة بما يكفى . المؤكد أنْ لن يكتنفها أى شك .

تطلب الأمر زمنا طويلاً قبل أن يدرك الناس جدة الوضع العقلى . ما حدث لم يدركه إلا القليلون . عرف داڤيد هيوم ، أحد كبار الفلاسفة ، أن ثمة خطوة واسعة إلى الأمام قد اتُّخذت ، لكنه لم يعرف بالضبط حقا حجم هذا التقدم فى المعرفة البشرية وجوهريتَه . وأخشى أن أقول إن الكثيرين فى أيامنا هذه لم يفهموا هذا تماما .

(٧)

كان عمانويل كانط هو أول مفكر فهم جدة الوضع العقلى فهما كاملا . فبعد أن حَوَّله هيوم إلى الارتيابيه ، اكتشف الطبيعـة المتناقضة – التى تكاد تكـون لا منطقية – لهذه المعرفة الجديدة . سأل نفسه كيف يمكن أن يصبح شىء مثل العلم النيوتونى ممكنا على الإطلاق .

أصبح هذا السؤال ، وإجابة كانط ، هما القضية المحورية لكتابة " ***نقد العقل الخالص*** " . فى هذا الكتاب أثار كانط السؤالين :

كيف تكون الرياضة البحتة ممكنة ؟

و كيف يكون علم الطبيعة البحت ممكنا ؟

و كتب يقول " و لما كان هذان العِلْمان موجودين بالفعل ، فمن الملائم أن نسأل **كيف** يكونان ممكنين ؛ أما ضرورة أن يكونا ممكنين فتثبتها واقعة أنهما موجودان " .

كانت الدهشة التى اعترت كانط جلية ، الدهشة الحقيقية من وجود نظرية نيوتن، التى وصفها بأنها " علم الطبيعة البحت " .

و على خلاف غيره ممن كان له رأى فى الموضوع ، رأى كانط أن نظرية نيوتن لم تكن ثمرة المنهج التجريبى أو الاستقرائى ، و إنما كانت إبداعاً للفكر البشرى ، للعقل البشرى .

كانت إجابة كانط على السؤال : " كيف يكون علم الطبيعة البحت ممكنا " ؟ كالآتى :

إن عقلنا لا يسنُّ قوانينَهُ (قوانين الطبيعة) من الطبيعة ، وإنما هو يفرض قوانينه على الطبيعة .

بمعنى آخر ، إن قوانين نيوتن لا تُقرأ من الطبيعة ، وإنما هى من فعل نيوتن ، إنها من منتجات عقله ، من ابتكاره : إن عقل الإنسان يبتكر قوانين الطبيعة .

وصف كانط نفسه هذا الوضع الابستمولوچى ، الجديد تماما ، بأنه ثورة كوبرنيقية فى نظرية المعرفة ، فعلم نيوتن ، من وجهة نظر كانط ، هو معرفة بالمعنى الكلاسيكى : صحيحة ، يقينية ، لها مبرراتها الكافية . وفضلا عن ذلك فإن مثل هذه المعرفة ممكنة لأن التجربة البشرية ذاتها هى نتيجةُ ما يقوم به الجهاز المعرفى – لاسيما العقل منه – من معالجةٍ نشطة وتأويلٍ للمعلومات الحسية .

و النظرية الكانطية للمعرفة مهمة ، وهى صحيحة فى معظمها . لكن كانط كان مخطئا فى اعتقاده بأن نظريته تجيب على السؤال : كيف تكون المعرفة ممكنة – نعنى المعرفة بالمعنى الكلاسيكى .

لا يزال المعنى الكلاسيكى للعلم كمعرفة صحيحة يقينية مُبَرَّرَةٍ بما يكفى ، لا يزال مزدهرا . غير أن نظرية آينشتين قد تجاوزته منذ ستين عاماً مضت – نظرية النسبية لآينشتين .

و كانت نتيجة هذه الثورة هو أن أوضحت نظرية آينشتين – صحيحة كانت أو خاطئة – أن المعرفة بالمعنى الكلاسيكى ، المعرفة الحصينة ، اليقينية ، معرفةٌ مستحيلة . كان كانط على حق : إن نظرياتنا هى ابتكارات حرة لعقلنا نحاول أن نفرضها على الطبيعة . لكنا نادرا ما ننجح فى تخمين الحقيقة ؛ و أبداً لن نتيقن من نجاحنا . ***علينا إذن أن نقنع بالمعرفة الحدسية .***

(٨)

هنا يلزم أن أذكر بعض التعليقات القصيرة عن الارتباطات المنطقية بين نظريتى الجاذبية لنيوتن و آينشتين .

تتعارض نظرية نيوتن منطقيا مع نظرية آينشتاين : هناك نتائج محددة للنظريتين متضاربة تحت خلفية معرفية معينة ، وعلى هذا فمن المستحيل أن تكون كلتا النظريتين صحيحتين .

لكن النظريتين ترتبطان من خلال *التقريب* . إن التناقضات بين نتائجهما التجريبية هى من الصغر حتى أن ما يؤيد و يدعم نظرية نيوتن من الشواهد الملحوظة التى لا تحصى ، يؤيد أيضا فى نفس الوقت و يدعم نظرية آينشتين .

كان ثمة تعضيد تجريبى رائع يدعم نظرية نيوتن ، كما ذكرتُ قبلا ، تعضيد لنا حقا أن نقول إنه تعضيد أمثل . لكن اكتشاف ، أو ابتكار ، نظرية آينشتين قد جعل من المستحيل أن نأخذ هذه التعضيدات الرائعة كمبرراتٍ حتى لكى نعتبر واحدة فقط من النظريتين صحيحة و يقينية . فبالمبرات ذاتها يمكننا أن ندعم أيضا قبول النظرية الأخرى على أنها صحيحة و يقينية . و رغم ذلك فمن المستحيل منطقيا أن تكون نظريتان متعارضتان كلتاهما صحيحة .

و من ثم نعلم أنه من المستحيل أن نفسر حتى أفضل النظريات العلمية تعضيداً على أنها معرفة بالمعنى الكلاسيكى . فحتى أفضل النظريات العلمية اختباراً و تعضيداً ليست سوى حدس ، فروض ناجحة ، وستظل إلى الأبد حدساً أو فروضا .

(٩)

المعرفة هى البحث عن الحقيقة . ومن الجائز جدا أن يكون الكثير من نظرياتنا صحيحا حقا . لكن ، حتى لو كانت النظريات صحيحة ، فإنا أبداً لن نعرف ذلك بيقين .

و لقد أدرك هذا بالفعل زينوفانيس شاعر الملاحم الذى كتب ، قبل سقراط بمائة عام تقريبا و قبل مولد المسيح بخمسمائة عام ، يقول :

أما بالنسبة للحقيقة اليقينية ، فلم يعرفها أحد
و لن يعرفها أحد ؛ لا عن الآلهة ،
ولا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء .
و حتى لو حدث بالصدفة أن نطق
بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه :
فكل شىء ليس إلا نسيجاً محبوكا من التخمينات .

و مع ذلك فقد علم زينوفارنيس – حتى فى تلك الأيام – أن التقدم فى البحث عن الحقيقة أمر ممكن ، إذ كتب يقول :

إن الآلهة لم تكشف لنا ، منذ البداية ،
عن كل شىء ؛ لكنا مع مرور الزمان
ومن خلال بحثنا سنتعلم ، ونعرف الأشياء بشكل أفضل .

ربما أمكننى أن أضع هذه المقتطفات من زينوفانيس فى الدعويين التاليتين :

١) ليس ثمة معيار للحقيقة ؛ و حتى لو توصلنا إلى الحقيقة ، فأبداً لن نتيقن منها .

٢) ثمة معيار عقلى للتقدم فى البحث عن الحقيقة ، ومن ثم هناك معيار للتقدم العلمى .

وأنا أعتقد أن كلتا الدعويين صحيحتان .

لكن ، ما هو المعيار العقلى للتقدم العلمى فى البحث عن الحقيقة ، للتقدم فى فروضنا ، فى حدسنا ؟ متى يكون أحد الفروض العلمية أفضل من الآخر ؟

و الإجابة هى : العلم نشاط نقدى . إننا نفحص فروضنا بطريقة نقدية . نحن ننقدها كى نجد الأخطاء ، على أمل أن نتخلص من الأخطاء ، و بذا نقترب من الحقيقة .

و نحن نعتبر أن فرضا ما ، فرضاً جديدا مثلا ، أفضلُ من آخر إذا ما حقق المتطلبات الثلاثة التالية . أولا ، يجب أن يفسر الفرضُ الجديد كلَّ ما أمكن للفرض

القديم أن يفسره . هذه هى أول و أهم نقطة . وثانيا ، لابد أن يلغى الفرض الجديد على الأقل بعض أخطاء الفرض القديم . نعنى أنه يلزم أن يَثْبُت الفرض الجديد ، حيثما أمكن ، أمام بعض الاختبارات النقدية التى لم يستطع القديم أن يثبت أمامها . وثالثا ، يلزم أن يفسر ، حيثما أمكن ، أشياء لم يكن الفرض القديم يفسرها أو يتنبأ بها .

هذا إذن هو معيار التقدم العلمى . إنه يُستخدم بشكل واسع - عادة دون وعى - لاسيما فى العلوم الطبيعية . لا يؤخذ الفرض الجديد مأخذ الجد إلا إذا : فسر على الأقل كلَّ ما يفسره الفرض السابق عليه بنجاح ، و أضاف إلى ذلك وعداً إما بتجنب أخطاء معينة بالفرض القديم أن بتقديم تنبؤات جديدة - تنبؤات نستطيع ، حيثما أمكن ، اختبارها .

(١٠)

و معيار التقدم هذا يمكن اعتباره أيضا معياراً للاقتراب من الحقيقة . ذلك أنه إذا ما حقق الفرض معيار التقدم فثبت أمام اختباراتنا النقدية ، على الأقل كسابقه ، فإنا لن نعتبر هذا مجرد صدفة . فإذا ما ثبت أمام الاختبارات النقدية بصورة أفضل ، فإنا نفترض أنه قد اقترب من الحقيقة ، أكثر من سابقه .

الحقيقة إذن هى هدف العلم : العلم هو البحث عن الحقيقة . فإذا لم نستطع (كما يرى زينوفانيس) أن نعرف ما إذا كنا قد بلغنا هذا الهدف ، فإن لدينا على الأقل، من الأسباب القوية ما نفترض معه بأنا قد اقتربنا من الحقيقة أكثر ، أو - كما يقول أينشتين - بأنا على الطريق الصحيح .

(١١)

أود أن أختتم محاضرتى باستخلاص بعض النتائج مما قلت .

إن المذهب السقراطى للجهل مذهب ، فى رأيى ، غاية فى الأهمية . لقد رأينا أن كانط قد فسر العلم الطبيعى النيوتونى بلغة المفهوم الكلاسيكى للمعرفة . لم يعد هذا

التفسير مقبولاً منذ آينشتين . لم تَعُد حتى أفضل المعارف المكتسبة فى العلوم الطبيعية تشكل معرفةً بالمعنى الكلاسيكى ، نعنى أنها ليست ما نسميه " المعرفة " فى اللغة العادية . وهذا يؤدى إلى ثورة حقيقية فى مفهوم المعرفة . إن المعرفة فى العلوم الطبيعية ***معرفة حدسية*** . إنها تخمين جرىء . سقراط إذن كان على حق ، على الرغم من التقييم العاطفى الذى قدمه كانط لانجازات نيوتن الهائلة . لكن المعرفة هى تخمين يهذبه النقد العقلى .

و هذا قد حوَّل الكفاحَ ضد التفكير الدوجماطى إلى واجب . ولقد جعل أيضا من التواضع الذهنى واجبا . وقبل كل شىء ، لقد جعل من صقل لغة بسيطة متواضعة واجبا : واجباً على كل مفكر .

كان كل كبار العلماء الطبيعيين متواضعين ذهنيا . كان نيوتن يتحدث عنهم جميعا عندما قال : " أنا لا أعرف كيف أبدو للعالم ، لكننى أبدو لنفسى كما لو كنت طفلا يلهو على شاطىء البحر ، يطرب بين الحين و الآخر إذ يجد حصاة أنعم أو صدفة أجمل ، بينما يمتد أمامى محيط الحقيقة المجهول الهائل ! " . اعتبر آينشتين نظريته للنسبية العامة شيئا مثيرا يُنْسَى بعد حين .

ثم ان كبار العلماء جميعا قد أدركوا أن أى حل لمشكلة علمية يثير مشاكل كثيرة جديدة تحتاج إلى حل . وكلما ازداد ما نكتشفه عن العالم ، أصبحت معرفتنا بالمشاكل التى لم تُحل بعد ، معرفتنا السقراطية بجهلنا ، أصبحت أكثر تعمدا و تفصيلا و دقة . إن البحث العلمى هو أفضل ما لدينا من مناهج للحصول على المعلومات عن أنفسنا وعن جهلنا . إنه يقودنا إلى التبصر الهام ، القائل إننا قد نختلف كثيرا بالنسبة للتفاصيل الطفيفة فيما قد نعرف ، لكنا جميعا متساوون فى جهلنا المطلق .

(١٢)

على ذلك تصبح تهمة النزعة التعالمية - نقصد الاعتقاد الدوجماطى فى سلطة منهج العلوم الطبيعية و نتائجه - تصبح غير مناسبة على الاطلاق إذا نحن وجهناها إلى المنهج النقدى للعلوم الطبيعية أو وجَّهناها ضد كبار العلماء الطبيعيين ، لاسيما منذ إصلاح مفهوم المعرفة الذى ندين به لرجال مثل سقراط ، نيقولاس ده كوزا ، إراسموس ، ڤولتير ، ليسينج ، جوته ، و آينشتين . كان جوته - مثل كل كبار العلماء - معارضا للنزعة التعالمية ، للاعتقاد فى السلطة ، ولقد حارب ضدها فى سياق نقده لكتاب نيوتن " **علم البصريات** " . ربما كانت حججه ضد نيوتن باطلة ، لكن كل كبار العلماء الطبيعيين يرتكبون الأخطاء أحيانا . و المؤكد أن الهجوم العنيف الذى شنه جوته ضد الاعتقاد الدوجماطى لنيوتن فى السلطة ، كان هجوماً ملائما . بل لقد أفضى حتى إلى الظن بأن تهمة التعالمية - تهمة الدوجماطية ، الاعتقاد فى السلطة و فى الجرأة المتغطرسة للمعرفة - هى تهمة تنطبق على مناصرى سوسيولوچيات المعرفة و العلم أكثر مما تنطبق على ضحاياهم من كبار علماء الطبيعة . و الحقيقة أن الكثيرين ممن يعتبرون أنفسهم نقادا للتعالمية هم فى واقع الأمر دوجماطيون ، معارضون إيديولوچيون و تسلطيون للعلوم الطبيعية ، التى لا يفهمون عنها للأسف إلا القليل جدا .

فَهُم أولاً و قبل كل شيء لا يعرفون أن للعلوم الطبيعية هدفا و معياراً لا إيديولوچياً للتقدم : للتقدم نحو الحقيقة . إن هذا المعيار البسيط العقلى هو الذى سيطر على تطوير العلوم الطبيعية منذ كوبرنيق و جاليليو و كبلر و نيوتن ، منذ باستير و كلود برنار . وهذا المعيار ليس دائما قابلاً للتطبيق . لكن العلماء الطبيعيين (إلا عندما يقعون ضحايا للبدع الدارجه ، كما حدث حتى لبعض كبار الفيزيائيين) يستخدمونه عادة بثقة و بدقة ، بالرغم من أنهم نادرا ما يدركون ذلك تماما . أما فى العلوم الاجتماعية ، فإن التأكيد على هذا المعيار العقلى يكون أقل كثيرا . لذا تنامت الايديولوچيات الدارجة و سلطة الكلمات الكبيرة ، ومعها معارضة التعقل و العلوم الطبيعية .

كان جوته نفسه على علم بهذه الايديولوچيا المضادة للعلم ، ولقد شجبها . إن الشيطان نفسه ينتظر أن نعتنقها . إن الكلمات التى كتبها جوته ليلقيها الشيطان واضحة لا غموض فيها

هل تزدرى العقل و العلم
أسمى قوى الذهن ؟
الجحيم يود لو استعبد آخرين مثلك
أنت ما كسبتَ من عملى

أرجو يا سيداتى و يا سادتى ألاَّ تشجبونى إذا أنا تركت الكلمة الاخيرة هذه المرة للشيطان نفسه !

(٣)

عما يُسَمّى مصادر المعـــرفة

أشكر لكم هذا الشرف العظيم الذى اسبغتموه علىَّ بمنحى دكتوراه الفلسفة لكلية الآداب بجامعتكم . شكرى الجزيل على هذا الشرف الذى أقبله بسعادة غامرة .

كانت مهمةً صعبة تلك التى كان علىَّ أن أنجزها فى المهلة القصيرة التى أتيحت لى ، أقصد مهمة إلقاء محاضرة قصيرة . لكن ، قبل أن أبدأ هذه المحاضرة أحب أن أحكى لكم قصة حقيقية حدثت أيام كنت فى نيوزيلنده .

فى كريست تشيرش بنيوزيلنده صادقت الفيزيائى البروفسور كولريدچ فارّ ، وكان عمره عندما وصلت هناك يقارب عمرى الآن . كان رجلا ظريفا فكها ، وكان زميلا بالجمعية الملكية بلندن . كان البروفسور فارّ يعشق الخدمة العامة ، واعتاد أن يلقى محاضرات فى العلم المبسط على الجمهور فى أماكن متباينة حقا ، من بينها السجون . ذات مرة بدأ محاضرته فى أحد السجون بهذه الكلمات : " سألقى اليوم نفس المحاضرة بالضبط التى ألقيتها هنا منذ ست سنوات ، وعلى هذا ، فإذا كان بينكم من سمعها من قبل فإنى أقول له : ذنبك على جنبك ! " . ما أن تفوه بهذه الكلمات المثيرة حتى انطفأ الضوء فى القاعة . قال لى فيما بعد أن القلق قد اعتراه حتى عاد الضوء ! .

محاضرة ألقيت يوم ٢٧ يوليو سنة ١٩٧٩ فى جامعة سالزبورج عندما مُنح المؤلف درجة الدكتوراه الفخرية .

تذكرتُ هذه الواقعة عندما أخبرني بروفسـور ڤاينجارتنر يوم السبت الماضي – أعني في آخر لحظة – أنهم يتوقعون أن ألقي محاضرة هنا اليوم ، ليضيف أنني أستطيع بالطبع أن أكرر إحدى محاضراتي القديمة . طبيعي أن يعود البروفسور فار إلى ذاكرتي ، لكن الواضح أنني لا أستطيع هنا أن أقول " إذا كان بينكم من سمع محاضرتي ، فإني أقول له : ذنبك على جنبك " . إنني إذن في موقف أصعب من موقف البروفسور فار ، فلم يكن أمامي مع قصر الوقت و بعد بضع محاولات فاشلة ، سوى أن أنقح عملا قديما * ، و أن أكتب مقدمة جديدة ، ثم ، قبل كل شيء ، أن أقصِّره إلى الثُّمن . اعتذر إذن ، خصوصا أن محاضرتي لا تزال طويلة جدا . لكني آمل ألا يكشف محاضرتي من الحاضرين الأجلاء أكثر من شخص أو شخصين . و موضوع محاضرتي هو " عما يسمى مصادر المعرفة البشرية " .

كان هناك ما يشبه نظريةً للمعرفة منذ ما يقرب من ٢٥٠٠ عام . كانت القضية الأساسية لنظرية المعرفة التي شغلت الفلاسفة ، من الاغريق و حتى أعضاء حلقة ڤيينا ، هي " قضية مصادر معرفتنا " .

سنجد حتى في الأعمال الأخيرة لرودولف كارناب – أحد قادة حلقة ڤيينا – شيئا كهذا : إذا وضعت تقريرا ، فعليك أيضا أن تبرره . وهذا يعني ضرورة أن تتمكن من إجابة الاسئلة التالية :

كيف عرفت هذا ؟ ما هو ***مصدر*** تقريرك ؟ ما هي ***الملاحظات*** التي تشكل أساس تقريرك ؟

و أنا أرى أن هذه السلسة من الأسئلة غير مرضية ، وأرجو أن أحاول في هذه المحاضرة أن أبين بعض الاسباب التي جعلتني أجد أن هذه السلسة غير مرضية .

إن السبب الرئيسي عندي هو أن هذه الأسئلة تفترض مقدماً موقفا تحكميا لمشكلة المعرفة البشرية . هي تفترض مقدما أن تقاريرنا تصبح موثوقا بها إذا ، و فقط إذا ، استطعنا أن نحتكم إلى سلطة ***مصادر المعرفة*** ، و بالذات ***إلى الملاحظات*** .

* كان هذا هو مقدمة كتابي " افتراضات حدسية و تفنيدات " .

و أنا أرى – فى المقابلة – ألاَّ وجود لمثل هذه السلطة ، وأن ثمة مسحة شك تلتصق ***بكل*** التقارير ، حتى بكل التقارير المرتكزة على ***الملاحظة*** ، بل و حتى ، فى الحق ، بكل التقارير ***الصحيحة*** .

لهذا السبب سأقترح هنا أن الواجب أن نستبدل بالسؤال القديم عن مصادر معرفتنا سؤالاً مختلفا تماما . ثمة تشابه بين السؤال التقليدى لنظرية المعرفة و بين السؤال التقليدى للنظرية السياسية . وهذا التشابه قد يساعدنا فى اكتشاف سؤال جديد أكثر ملاءمة لنظرية المعرفة .

أعنى أن السؤال التقليدى الجوهرى عن المصادر التحكمية للمعرفة يناظر عند أفلاطون السؤال التقليدى الجوهرى للنظرية السياسية . وأنا أشير هنا إلى السؤال "من يجب أن يحكم ؟ " .

يتطلب هذا السؤال إجابة تحكمية . كانت الاجابتان التقليديتان هما : " الأفضل " أو " الأحكم " . لكن ، هناك داخل الصياغة التحكمية للسؤال تكمن إجابات أخرى واضحة الليبرالية مثل : " الشعب " أو " الأغلبية " . و هذا يقودنا أيضا ، على الذكر ، إلى بدائل مثل : " من يحكمنا : الرأسماليون أم العمال ؟ " . (وهذا السؤال يشبه السؤال الإبستمولوچى : " ما هو المصدر الأولىّ للمعرفة : العقل أم الحواس ؟ ") .

إن الخطأ فى وضع السؤال " من يجب أن يحكم ؟ " خطأٌ واضح ، كما أن الاجابات التى يثيرها إجابات تحكمية (و متناقضة أيضا) .

إننى اقترح أن نستبدل بهذا السؤال سؤالاً مختلفا تماما و أكثر تواضعا مثل : " كيف يمكن أن ننظم مؤسساتنا السياسية بحيث لا يستطيع الحكام غير الأكفاء (الذين يجب بالطبع أن نحاول تجنبهم – و مع ذلك فقد يفوزون بالحكم) أن يسببوا إلا أقل قدر من الضرر ؟ " .

إننى اعتقد أنه ما لم نغير السؤال بهذه الطريقة فلن نستطيع أبداً أن نأمل فى التقدم نحو نظرية معقولة للدولة و مؤسساتها .

إن الأساس النظرى الأوحد للديموقراطية يكمن ، فى رأيى ، فى إجابة هذا السؤال الأكثر تواضعا . والاجابة هى : تُصَمَّم المؤسسات الديموقراطية بحيث تمكننا من التخلص من الحاكم الردىء أو غير الكفء أو المستبد ، دون إراقة دماء . (و على الذكر : إن بقاء مصطلح " الديموقراطية " – وهذه كلمة اغريقية تعنى " حكم الشعب " – حتى الآن إنما يعنى أن الأفلاطونية وكذا السؤال " من يجب أن يحكم ؟ " لا يزالان للأسف مؤثرين ، بالرغم من أن الديموقراطية عمليا – و لحسن الحظ – قد حاولت دائما أن تعالج أهم القضايا فى السياسة : تجنب الاستبداد) .

بنفس الطريقة ، يمكن أن نستبدل بالسؤال عن مصادر معرفتنا سؤالاً آخر . كان السؤال التقليدى ولا يزال هو : " ما هى أفضل مصادر معرفتنا – المصادر التى يمكن أن نعول عليها ، التى لا تقودنا إلى الخطأ ، و التى يمكن أن نرجع إليها ، عند الشك ، كملجأ أخير للاستئناف ؟ " .

اقترح أن نفترض ألاَّ وجود لمصادر معرفة كهذه مثالية معصومة من الخطأ – تماما مثل الحاكم المثالى المعصوم من الخطأ – و أن كل " مصادر " معرفتنا قد تقودنا أحيانا إلى الخطأ . و أقترح أن نستبدل بالسؤال عن مصادر معرفتنا سؤالاً مختلفا تماما هو : " هل ثمة طريقة لكشف الخطأ و إزالته ؟ " .

إن السؤال عن مصادر معرفتنا ، مثل الكثير جدا من الأسئلة التحكمية ، هو سؤال عن الأصل . إنه يسأل عن أصل معرفتنا ، اعتقادا بأن المعرفة قد تجيز نفسَها بشجرة نسبها . إن الفكرة الميتافيزيقية (وهى دائما غير مقصودة) من وراء هذا السؤال هى فكرةُ معرفةٍ بحته عنصرية ، معرفة نقية ، معرفة مأخوذة عن أرفع سلطة ، من الله إن أمكن ، و هى لذلك تتضمن سلطة نبالة مستقلة . أما سؤالى المحورً " كيف نأمل أن نكشف الخطأ ؟ " فيأتى عن اقتناع بألاَّ وجود لمثل هذه المصادر الصافية النقية اليقينية ، لا يجب أن نخلط بين الأسئلة عن الأصل و عن النقاء و بين الاسئلة عن الصحة و عن الحقيقة . وهذا رأى قديم يعود إلى زينوفانيس . أدرك زينوفانيس منذ

نحو ٥٠٠ عام قبل الميلاد أن ما نسميه معرفة ليس إلا تخمينات و آراء - يمكن أن نرى ذلك فى أشعاره :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية
عن كل شىء ، لكن بمرور الزمن ،
و من خلال البحث نتعلم و نعرف الأشياء بشكل أفضل .
أما بالنسبة للحقيقة اليقينية ، فلا أحد يعرفها ،
ولن يعرفها أحد ، لا عن الآلهة ،
ولا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء
و حتى لو حدث بالصدفة أن نطق
بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه :
فكل شىء ليس إلا نسيجا محبوكا من التخمينات .

غير أن السؤال التقليدى للمصادر التحكمية لمعرفتنا لا يزال يطرح حتى اليوم - بل و كثيرا ما يطرحه حتى الوضعيون المقتنعون بأنهم متمردون ضد كل سلطة .

يبدو لى أن الإجابة الصحيحة لسؤالى " كيف نأمل أن نكتشف الخطأ ونزيله ؟ " هى : بنقد نظريات الآخرين و افتراضاتهم الحدسية - ثم نقد نظرياتنا ومحاولاتنا النظرية لحل المشكلات ، إذا استطعنا تدريب أنفسنا على ذلك . (وعلى الذكر، إن مثل هذا النقد لنظرياتنا نحن هو أمرمرغوب تماما - إن لم يكن أمراً لازبا - ذلك أننا إذا لم ننقد أنفسنا ، فسيكون هناك من يقوم بالمهمة نيابة عنا) .

هذه الاجابة تلخص وضعا يمكن وصفه بأنه " عقلانية نقدية " ، وهذه رؤية وموقف و تقليد ندين بها للاغريق . وهى تختلف جذريا عن " عقلانية " و " تعقلية " ديكارت و مدرسته ، بل و حتى عن ابستمولوچية كانط . أما فى مجال الأخلاقيات والمعرفة الأخلاقية فإن " ***مبدأ استقلال الذات*** " لكانط قريب جدا من هذا الوضع . يعبر هذا المبدأ عن ادراكه أننا لا يجب أبداً أن نقبل سيطرة أية سلطة كأساس لأخلاقياتنا ، مهما عظُمت هذه السلطة . ذلك أننا عندما نواجه أمراً من السلطة ، فسيظل من واجبنا دائما أن نقرر - نقديا - ما إذا كان الامتثال له مسموحاً من الناحية الأخلاقية . قد تكون للسلطة القدرة على فرض أوامرها ، وقد لا تكون لدينا

القوة على المقاومة . فإذا ما كان فى مقدورنا جسديا أن نختار سلوكنا ، فليس لنا أن نتهرب من المسئولية . ذلك أن القرار النقدى يظل فى أيدينا : إنا نستطيع أن نطيع الأمر أو نعصاه ؛ أن نقبل السلطة أو نرفضها .

و لقد طبق كانط هذه الفكرة بجسارة فى مجال الدين : ففى رأيه أن مسئولية تقرير قبول تعاليم دين ما على أنها طيبة أو رفضها على أنها رديئة ، إنما هى أمر متروك لنا .

و بالنظر إلى هذا التقرير الجسور ، يبدو من الغريب ألاً يتبنى كانط فى كتابه *فلسفة العلم* نفس موقف العقلانية النقدية ، موقف البحث النقدى عن الخطأ . إننى متأكد أن ***شيئا واحدا*** فقط قد منع كانط من اتخاذ هذه الخطوة : قبوله سلطة نيوتن فى مجال علم الكونيات . اعتمد فى هذا القبول على حقيقة أن نظرية نيوتن قد اجتازت أقسى الاختبارات بنجاح لا يصدق .

فإذا كان تفسيرى لكانط صحيحا ، فلنا أن نعتبر أن العقلانية النقدية – والتجريبية النقدية ، التى أؤيدها أيضا – هى محاولة لدفع فلسفة كانط النقدية إلى الأمام . لم يصبح هذا ممكنا إلا على يدى آينشتين الذى عَرَّفَنَا أن نظرية نيوتن قد تكون على خطأ ، بالرغم من نجاحها الساحق .

و على هذا فإن إجابتى على السؤال التقليدى للإبستمولوچيا " كيف تعرف هذا ؟ ما هو مصدر أو أساس تقريرك ؟ ما هى الملاحظات التى بنيته عليها ؟ " هى : "إننى بالطبع لا أقول إننى *أعرف* شيئا : لم يكن تقريرى يعنى أكثر من مجرد حدس ، افتراض . و لا يصح أن يقلقنا المصدر أو المصادر التى عنها ربما قد نشأ حدسى : هناك مصادر عديدة محتملة ، وأنا إطلاقا لا أدركها جميعا . وعلى أية حال ، فليس ثمة إلا علاقة ضئيلة جدا بين الأصل و السلالة و بين الحقيقة . أما إذا كنتَ مهتما بالمشكلة التى حاولتُ حلها عن طريق حدسى التجريبى ، فإنك تستطيع أن تساعدنى . حاول أن تنقدنى بأقسى ما تستطيع و بأكبر قدر من الموضوعية ! و إذا كنت تستطيع أن تصمم تجربة ترى أنها قد تفند تقريرى ، فإننى مستعد أن أقوم بكل ما فى وسعى كى أساعدك فى تنفيذها ! " .

تصحُّ هذه الإجابة فقط ، إذا أردنا الدقة ، إذا كان السؤال عن تقرير علمى ، لا عن تقرير تاريخى . ذلك أنه إذا ما كان للتقرير التجريبى مرجع تاريخى ، فإن أى جدل نقدى حول صحته لابد بالطبع أن يبحث أيضا فى *المصادر* ، مصادر ليست نهائية ولا تحكمية . لكن إجابتى ستظل فى جوهرها دون تغيير .

سأقوم الآن بتلخيص نتائج هذه المناقشة ، وسأقدمها فى ثمان قضايا :

١) ليس هناك مصادر نهائية للمعرفة . كل مصدر ، كل اقتراح ، مُرَحَّب به ؛ لكن كل مصدر ، كل اقتراح ، مفتوح أيضا أمام الاختبار النقدى . وطالما كنا نتعامل مع أمور تاريخية ، فإنا نختبر عادة الوقائع المدَّعاة ذاتها ، بدلا من تفحص مصادر معلوماتنا .

٢) إن الأسئلة الصحيحة للإبستمولوچيا لا تهتم واقعيا بالمصادر على الاطلاق ؛ إنما نحن نسأل عما إذا كان التقرير صحيحا - نعنى عما إذا كان متفقا مع الوقائع .

أما بخصوص الاختبار النقدى للحقيقة فلنا أن نحشد ما نشاء من صور الحجج . ثمة واحد من أهم الاجراءات هو أن نتخذ موقفا نقديا من نظرياتنا نحن ، وأن نبحث بوجه خاص عن التناقضات بين نظرياتنا و الملاحظات .

٣) التقاليد - بصرف النظر عن المعرفة الفطرية - هى إلى حد بعيد أهم مصادر معرفتنا .

٤) توضح حقيقة أن معظم مصادر معرفتنا مصادر تقليدية ، توضح ألاّ أهمية لمعارضة التقاليد - نعنى نقيض التقليدية . لكن هذه الحقيقة لا يجب أن تستخدم لتعضيد التقليدية ؛ لأن كل جزء - مهما صَغُر - من معرفتنا التقليدية - بل و حتى من معرفتنا الفطرية - مفتوح أمام الاختبار النقدى ، ومن الممكن إذا لزم الأمر أن يُسْقَط . و رغم ذلك فبدون التقاليد تصبح المعرفة مستحيلة .

٥) لا يمكن أن تبدأ المعرفة من لا شيء – من *لوح مصقول* – لا ولا حتى من الملاحظة . إن التقدم فى معرفتنا يتضمن تحوير و تصحيح المعرفة السابقة . طبيعى أنه من الممكن فى بعض الأحيان أن نخطو إلى الأمام خطوة من خلال ملاحظة أو من خلال اكتشاف تم بالصدفة ، لكن أهمية الملاحظة أو الاكتشاف تعتمد عموماً على ما إذا كانت تمكننا من تحوير نظريات *موجودة* .

٦) ليست الملاحظة – و لا العقل – سلطة . ثمة لمصادر أخرى – مثل الحدس العقلى و التخيل العقلى – أهمية قصوى . غير أنها هى الأخرى مما لا يمكن التعويل عليه : فقد تبين لنا أشياءً بوضوح بالغ ، لكنها رغم ذلك تضللنا . إنها المصادر الرئيسية لنظرياتنا ، ومن ثم فلا غنى عنها . لكن الغالبية العظمى من نظرياتنا خاطئة . إن أهم وظيفة للملاحظة و للتفكير المنطقى – وأيضا للحدس و التخيل العقلى – هى مساعدتنا فى الاختبار التجريبى للنظريات الجسورة التى نحتاجها للبحث فى المجهول .

٧) و الوضوح ، فى ذاته ، قيمة عقلانية ؛ لكن الضبط و الدقة ليسا كذلك . إن الدقة الكاملة لا يمكن تحقيقها ؛ و ليس ثمة داع لمحاولة أن تكون الدقة أعلى مما تحتاجه المشكلة . إن فكرة ضرورة تحديد مفاهيمنا بحيث تصبح " دقيقة " – أو حتى اعطائها معنى – هى فكرة مضلِّلة . فكل تعريف لابد أن يُفيد من تعريف المفاهيم ؛ و على هذا فإنا أبداً لا يمكن أن نتجنب العمل فى نهاية الأمر بمفاهيم غير محددة . إن المشكلات المرتبطة بمعنى الكلمات أو تعريفها مشكلات غير ذات أهمية . والحق أن هذه المشاكل اللفظية الخالصة مشاكل مضجرة : يجب أن نتجنبها بأى ثمن .

٨) كلُّ حَلٍّ لمشكلة يخلق مشكلات جديدة تحتاج إلى حل . كلما ازدادت صعوبة المشكلة الأساسية و كلما ازدادت الجسارة فى محاولة حلها ، كلما كانت المشكلات الجديدة أكثر إثارة . كلما علِمنا أكثر عن العالم ، وكلما كان ما

نعلمه أعمق ، كلما كانت معرفتنا *عما لا نعرف* – معرفتنا عن جهلنا – أكثر وعيا ووضوحاً و تحديدا . إن المصدر الرئيسى لجهلنا يكمن فى حقيقة أن معرفتنا لا يمكن أن تكون إلاَّ متناهية ، بينما جهلنا لابد أن يكون لا متناهيا .

يمكننا تكوين فكرة عن مدى اتساع جهلنا إذا ما تأملنا اتساع السماوات . صحيح أن حجم الكون ليس هو العلة الخفية لجهلنا ، لكنه مع ذلك إحدى العلل .

إننى اعتقد أن الأمر يستحق أن نحاول اكتشاف أكثر عن العالم ، حتى لو كان ذلك لمجرد أن نعرف مدى ضآلة ما نعرفه – ولقد يفيدنا أن نتذكر من آن لآخر أنه بينما نختلف كثيرا فى النتف القليلة المختلفة التى نعرفها ، فإنا جميعا فى جهلنا اللامتناهى متساوون !

فإذا ما اعترفنا بأنه ليس ثمة من سلطة داخل دائرة معرفتنا كلها لا تصلها يد النقد – مهما تعمقنا داخل المجهول – فلنا – دون التعرض *لخطر الدوجماطية* – أن نحتفظ بفكرة أن الحقيقة ذاتها أبعدُ من كل سلطة بشرية . والحق أننا لسنا قادرين فقط على الاحتفاظ بهذه الفكرة ، بل إن علينا أن نحتفظ بها . فبدونها لن يكون ثمة معايير موضوعية للاستقصاء العلمى ، لن يكون ثمة نقد لحلولنا الحدسية ، ولا عيث فى المجهول ، ولا بحث عن المعرفة .

(٤)

العلمُ و النـــقد

سعدتُ كثيرا ، كعضو قديم من أعضاء منتدى آلباخ ، بدعوتى لاحتفالات عيد ميلاده الثلاثين . لكنى قبلت هذه الدعوة بعد بعض التردد . رأيت أنه صعب علىّ أن أقول شيئا معقولا و شاملاً في ثلاثين دقيقة لا أكثر عن مبحثنا الأساسى العريض الواسع فى " التنمية الذهنية و العلمية عبر السنين الثلاثين الماضية " . إن هذا يعنى فى الواقع - إذا لم تكن حساباتى خاطئة - أن هناك دقيقةً واحدةً بالضبط لكل عام من أعوام التنمية الذهنية و العلمية ! علىَّ إذن ألاَّ أبدد الوقت المتاح فى الاعتذار ، دعونى إذن أبدأ دون مزيد من الجلبة .

(١)

و كما ترون من العنوان الذى اخترته (العلم و النقد) أننى أنوى أن أهمل قضية التنمية الذهنية و أن أعالج التنمية العلمية . والسبب فى ذلك ببساطة هو أننى لا أعتبر أن التنمية الذهنية أو الثقافية فى السنين الثلاثة الماضية كانت ذات شأن .

و أنا بالطبع شخص عادى فى هذا المجال ، لأننى لست من فلاسفة الثقافة . لكن يبدو لى أنه بالرغم من كل ما بذل من محاولات لانتاج شىء جديد ، فمن الممكن أن نصنف التطور الذهنى فى السنين الثلاثين الماضية تحت العنوان الذى وضعه ريمارك

محاضرة ألقيت فى الاحتفال بالعيد الثلاثينى لما يسمى " منتدى آلباخ الأوروبى " فى أغسطس ١٩٧٥ . آلباخ قرية صغيرة بأعلى جبال الألب تُعقد بها مدرسة صيفية منذ عام ١٩٤٦ .

لروايته : " كل شيء هادىء في الميدان الغربي " ، بل و أخشى أن أقول أيضا إن " كل شيء هادىء في الميدان الشرقي " ، اللهم إلا إذا اعتبرتم أن تحولَ الهند من المهاتما غاندى إلى القنبلة الذرية هو تنميةٌ ذهنية .

هذه التنمية ، التى جاءت إلى الهند من الغرب ، قد استبدلت فكرة العنف بفكرة اللاعنف ، وهذا للأسف ليس جديدا علينا ، لقد قام بعض فلاسفة الثقافة الغربيين ، رُسُل الشؤم و العنف ، بالدعوة إلى هذا من زمان طويل ، والمؤكد أن نظريتهم تترجم الآن إلى أعمال عنف .

لكن ، أما نستطيع أن نعرض من عالم الروح شيئا أفضل ، شيئا أكثر تشجيعا؟ أعتقد أننا نستطيع . كثيرا ما أتأمل فى سعادة موسيقى كبار القدامى إذ يسمعها الآن أناس أكثر ، إذ تغمر أعدادا من الناس بالعرفان و بالحماسة أكبر كثيرا مما كنت أحلم به منذ ثلاثين عاما . من الممكن حقا أن نقول عن هذه الأعمال إنها :

تلك الأعمال النبيلة المبهمة
التى لا تزال مثلما كانت عند بدء الخلق !

و الواقع ، على ما يبدو لى ، أنها تزداد مع الأيام روعة .

من بين أفضل الأشياء فى زماننا ، ذلك التقدير المتحمس الذى نجده لدى الكثيرين للآثار الفنية الرائعة . ولا شك أن هذا يرجع جزئيا إلى التكنولوچيا – إلى الجراموفون و الراديو و التلفزيون ، التى تخدم هنا حاجاتٍ ذهنيةً حقيقية . ولو لم يكن ثمة اهتمام حميم بأعمال الماضى هذه لما تكرر عزفها أو عرضها بمثل هذه الكثرة . إن ما حدث من تنمية فى هذا المجال هو أهم ما أعرف من تنمية روحانية فى السنين الثلاثين الماضية ، خطورةً و ثوريةً ووعدا .

أود الآن أن أعود إلى الموضوعين المحوريين : التنمية العلمية عبر السنين الثلاثين الماضية ، ثم قضيتى الرئيسية ، العلم و النقد .

(٢)

إذا كان لى أن أتحدث اليوم هنا عن التنمية العلمية ، فلاشك أن تناولى سيكون تناولاانتقائيا جدا . إن معيارى بسيط : سأناقش من التطورات العلمية القليلَ الذى أثار اهتمامى أكثر ، والذى كان له التأثير الأكبر على ادراكى الذهنى للعالم .

لاشك أن اختيارى يرتبط ارتباطاً وثيقا برؤيتى عن العلم ، خصوصا رؤيتى عن معيار الوضع العلمى الذى اقترحتُه للنظريات . هذا المعيار هو القابلية للنقد ، النقد العقلى . وهذا يُختْصَر فى العلوم الطبيعية إلى القابلية للنقد عن طريق الاختبارات التجريبية أو التفنيد التجريبى .

و الواضح أن الوقت لا يسمح إلا بمناقشة قصيرة جدا " للقابلية للنقد " .

إننى اعتقد أن ما يجمع بين الفن و الأساطير و العلم ، بل و حتى العلم الكاذب ، هو أنها جميعا تنتمى إلى طور مبدع أو ما أشبه يسمح لنا أن نرى الأشياء فى ضوء جديد ، وينشد تفسير عالمنا اليومى المألوف بالإحالة إلى عوالم مخبوءة . كانت عوالم التخيل هذه هى اللعنة عند الوضعيين ، وهذا هو السبب فى أن يكون حتى إيرنست ماخ ، ذلك الوضعى الفيينى الكبير ، معارضا للنظرية الذرية . بقيت النظرية الذرية لم تَمُتْ ، ثم إن فيزياءنا كلها - لا أعنى فقط فيزياء المادة و التركيب الذرى ، إنما أيضا فيزياء المجالات الكهربية و المغنطيسية و الجاذبية - كل هذه هى وصف لعوالم افتراضية ، نتصور أنها مخبوءة بعيدا عن عالم خبرتنا .

هذه العوالم الافتراضية ، كالفن ، من نواتج تخيلاتنا ، من نواتج حدسنا . لكنها فى العلم ***محكومة بالنقد*** : فالنقد العلمى ، النقد العقلى ، توجهه فكرة الصدق التنظيمية . أبداً لن نستطيع أن نبرر نظرياتنا العلمية ، لأننا أبدا لن نعرف ما إذا كانت ستضحى خاطئة . لكننا نستطيع أن نخضعها للاختبار النقدى : النقد العقلى يحل محل التبرير . النقد يكبح التخيل ، لكنه لا يكبله بالاغلال .

العلم إذن يتميز بالنقد العقلى الذى توجهه فكرة الحقيقة ، أما التخيل فهو شائع فى كل نشاط إبداعى ، فنًّا كان أو أسطورة أو علما . وعلى هذا فسأقتصر فيما

يلى من حديث على التطورات التى يظهر فيها بوضوح هذان العاملان : التخيل و النقد العقلى .

(٣)

سأبدأ بملاحظة عن الرياضيات .

تأثرت كثيرا و أنا طالب بالرياضى الفيينى البارز هانس هان ، وكان من ناحيته متأثرا بكتاب هوايتهيد وراصل " *أسس الرياضيات* " . كانت الرسالة الايديولوجية المثيرة لهذا الكتاب تقول إن الرياضيات يمكن أن تُرَدَّ إلى المنطق ، أو بصورة أدق ، إن الرياضيات يمكن أن تُستنبط منطقيا من المنطق . إبدأ بشىء لاشك أنه منطق ، ثم واصل الاستنباط المنطقى الصارم ، وستحصل على شىء لاشك أنه رياضيات .

بدا أن هذا لم يكن مجرد مشروع جسور . لقد تحقق هذا البرنامج البحثى على ما يبدو فى كتاب *أسس الرياضيات* . بدأ الكتاب بمنطق الاستنباط ، و جبر القضايا ، و الجبر الدالىّ المقصور . من هذه أمكن استنباط جبر الفصول دون الجزم بوجود الفئات . ثم استُنْبطت النظرية المجردة للفئات ، تلك التى أقامها چورچ كانتور فى القرن التاسع عشر . وبالإضافة إلى ذلك فإن كتاب *المبادىء* قد قام بالكثير نحو إثبات الدعوى – التى يندر حتى فى وقتنا هذا أن تكون محل جدل – بأنه من الممكن أن يُصاغ حساب التفاضل و التكامل كجزء من نظرية الفئات .

لم يَمْضِ وقت طويل حتى تعرض كتاب هوايتهيد وراصل هذا إلى نقد مرير . كان الوضع منذ نحو أربعين عاما كما يلى : من الممكن أن نميز مدارس فكرية ثلاث : كانت هناك أولاً مدرسة تسمى مدرسة النزعة المنطقية تقول إنه من الممكن أن نَرُدَّ الرياضيات إلى المنطق . كان يقودها برتراند راصل ، ومن فيينا ، هانس هان و رودولف كارناب . ثم كانت هناك مدرسة الأكسيوماتيكا ، التى عرفت فيما بعد أيضاً باسم الصورية ، وهذه لم تستنبط نظرية الفئات من المنطق و إنما أرادت أن تقدمها كنظام صورى من البديهيات ، فيما يشبه هندسة إقليدس . من بين معتنقى هذه الرؤية هناك

هيلبرت ، و زيرميلو ، وفرينكل ، وبيرنيز ، و آكرمان ، و جينتسين ، و فون نويمان . أما المدرسة الثالثة فكانت مدرسة من يُسَمُّون الحدسيين ، و إليها ينتمى بوانكاريه ، وبُرووَرْ، و فيما بعد : هيرمان ڤايل و هيتنج .

كان وضعا مشوقا للغاية ، إن يكن قد بدا فى أول الأمر ميئوساً منه . نمت خصومة تتسم بنغمة شخصية عنيفة بين أكبر رياضيَّيْن تورطا فى الجدل و أكثرهم انتاجا : هيلبرت و بروورْ . ولقد اعتبر الكثيرون من الرياضيين أن هذا الجدل فى أُسُس الرياضيات أمر لا طائل وراءه ، بل و لقد رفضوا أيضا المشروعَ الأساسيَّ برمته .

ثم حدث منذ أربعة و أربعين عاماً أن دخل الجدلَ الرياضىَّ النمساوىُّ كورت جودل . درس جودل فى ڤيينا ، حيث تُعَضِّد النزعة المنطقية ، وحيث تؤخذ أيضا الحركتان الأخريتان مأخذ الجد . ارتكزت أولى نتائج جودل الرئيسية – الدليل على كمال الجبر الدالىّ المقصور – ارتكزت على مشكلاتٍ صاغها هيلبرت ، مشكلاتٍ قد يمكن نسبتها إلى الصورية . أما نتيجته الثانية فكانت برهانَهُ الرائع الذى وطد النقص فى " أُسُس الرياضات " و فى نظرية الأعداد . حاولت المدارس الثلاث المتنافسة أن تنسب إليها بعضا من هذه النتيجة .

لكن هذا فى الواقع كان بداية النهاية – نقصد نهاية المدارس الفكرية الثلاث ؛ بل و لقد بشرتْ هذه النتيجة أيضا ، فى رأيى ، ببداية فلسفة جديدة للرياضيات . إن الأمور الآن فى مرحلة تقلب ، لكن ربما أمكننى أن ألخص الوضع فيما يلى :

إن لنا أن نرفض نظرية راصل فى الرد ، نعنى نظرية إمكان رد الرياضيات إلى المنطق . لا يمكن أن تُرَدَّ الرياضيات تماما إلى المنطق ، بل إن الواقع يقول إنها قد أدت حتى إلى تهذيب كبير فى المنطق . بل ، ولقد نستطيع أن نقول ، إلى تصحيح نقدى للمنطق : إلى تصحيح نقدى لحدسنا المنطقى ، وإلى البصيرة النقدية بأنْ ليس لنا أن نعول كل هذا التعويل على حدسنا المنطقى . لكنها قد أوضحت أيضا أن الحدسَ بالغُ الأهمية و قادرٌ على التطوير . تظهر غالبية الأفكار الخلاقة من خلال الحدس ، أما تلك التى لا تظهر من خلاله فهى نتيجة التفنيد النقدى للأفكار الحدسية .

يبدو أنْ ليس ثمة نسق *واحد* للمبادىء الرئيسية للرياضيات ، إنما أنساق مختلفة نبنى بها الرياضيات أو الفروع المختلفة من الرياضيات . وأنا أقول " نبنى " و لا أقول " نؤسس " ، إذ يبدو ألا وجود لتأسيس نهائى أو ضمان لمبادئها الجوهرية . وفضلا عن ذلك فإنا لا نستطيع إثبات تماسك البناء إلا فى حالة الأنساق الضعيفة . ونحن نعرف من تارسكى أن الفروعَ الهامة من الرياضيات ناقصةٌ *جوهريا* ، نعنى أنه من الممكن تقوية هذه الانساق ، وإنما ليس أبداً إلى المدى الذى يمكّننا من أن نُثْبت داخلها جميعا العباراتِ الصحيحة و ذات العلاقة . فمعظم النظريات الرياضية - تماما مثل نظريات الفيزياء أو البيولوچيا - هى نظريات فرضية استنباطية : تتحول الرياضة البحتة إذن لتصبح أقرب إلى العلوم الطبيعية حيث الفروض حدوس - على غير ما بدت حتى إلى عهد قريب .

نجح جودل و كوهين فى توفير الأدلة على أن ما يسمى " *فرض المُتَّصَل* " لا يمكن تفنيده و لا اثباته بمناهج نظرية الفئات التى كانت تُستخدم حتى ذلك الحين . ولقد اتضح أن هذا الفرض الشهير - الذى أَمِل كانتور و هيلبرت أن يثبتاه يوما - فرضٌ مستقل عن النظرية الشائعة . طبيعى أنه من الممكن بذلك أن تقوى النظرية (باستخدام افتراضات إضافية) بحيث يمكن اثبات الفرض ؛ لكن من الممكن أيضا أن نقويها بحيث يمكن تفنيده .

نصل الآن إلى مثال مثير يوضح كيف يمكن للرياضيات أن تصحح حدسنا المنطقى غير المُصَحح أو الساذج أو " الطبيعى " . إن قولنا " لا يُنْكَر " - أو ربما بشكل أوضح " لا يُفَنَّد " - له بالألمانية و الانجليزية و اليونانية و غيرها من اللغات الأوروبية ، نفس قوة معنى " صحيح لا يُفَنَّد " أو " صحيح بلا ريب " . فإذا كان قد ثبت بالفعل أيضا عدم قابلية عبارة ما للتفنيد (كما فى برهان جودل عن لا تفنيدية فرض المُتَّصَل) فإن صحة العبارة ذاتها تبعا لحدسنا المنطقى الطبيعى تكون قد ثبتت ، بعد إذ ثبت أنه لا يمكن تفنيدها .

تُصَحِّح هذه الحجة و توضح سذاجَتَها حقيقةُ أن جودل – الذى أثبت لا تفنيدية فرض المُتَّصَل – قد خامره فى ذات الوقت أيضا شعور بأن هذا الفرضَ الذى لا يفند ، غير قابل أيضا للإثبات : فرض لا يمكن إذن تفنيده و لا يمكن اثباته داخل هذا النسق، و هو مستقل . ولم يمض وقت طويل حتى أثبت بول كوهين هذا الشك .

و هذه الدراسات الرائدة لجودل و تارسكى و كوهين ، و التى أشرت إليها هنا باختصار ، تتعلق بنظرية الفئات ، بنظرية كانتور الرائعة عن ***اللامتناهى الواقعى*** . وهذه النظرية بدورها قد بزغت أساساً عن مشكلة خلق أساس للتحليل – نعنى لتحليل حساب التفاضل و التكامل (لاسيما فى صورته الأصلية) الذى استخدم مفهوم المقادير المتناهية الصغر . كان لايبنتس ، و غيره من المهتمين بأمور اللامتناهى المحتمل ، قد اعتبروا مفهوم المقادير المتناهية الصغر مفهوماً مفيداً إن يكن مُشْكِلا . ولقد رفضه كانتور العظيم رفضا صريحاً على أنه خاطىء ، وكذلك أيضا فعل أتباعه بل و حتى ناقدوه : كان اللامتناهى الواقعى يقتصر على اللامتناهى الضخامة . من المشوق جدا إذن أن يظهر عام ١٩٦١ على المسرح " كانتور ثانٍ " (استخدم فرينكل هذا التعبير) ليضع نظرية صارمة للامتناهى الواقعى ، ثم يوسعها بتفاصيل كثيرة عام ١٩٦٦ . ومن المؤسف أنْ قد مات صانع هذه النظرية ، إبراهام روبنسون ، فى أمريكا مؤخرا .

طبـيـعى أن تكون مـلاحظاتى عن الانجـازات الأخـيـرة فى المنطق الرياضى والرياضيات ملاحظات مختصرة جدا . لكننى حاولت أن أبرز أكثر التطورات إثارة فى هذا المجال الواسع اللامتناهى الاتساع للاَّمتناهى ؛ التطورات التى تتكىء تماما على المعالجة النقدية للمشكلة . كان جودل و تارسكى وروبنسون ، على وجه الخصوص ، نقادا . إن عمل جودل يرقى إلى مرتبة نقدٍ لكل المدارس الفكرية القائدة منذ أربعين عاما : النزعة المنطقية ، و الصورية ، و الحدسية . كما أن عمله يشكل أيضا نقداً للموضوعية ، وكان تمثيلها قويا فى دائرة ڤيينا التى كان جودل أحد أعضائها . كان نقد جودل يرتكز على حدسه الرياضى ، على تخيله الرياضى الذى كان يقوده حقا ، والذى لم يستخدمه أبداً كسلطة : كان يواجه الاختبارات دائما باستعمال المنهج العقلى النقدى – الاستطرادى .

(٤)

سأتحدث الآن لبضع دقائق عن علم الكونيات ، العلم الذى يُعتبر جدلاً الأهم فلسفيا بين كل العلوم .

لقد مر علم الكونيات بتطور لا يصدق عبر السنين الثلاثين الماضية ، وحتى قبل ذلك ، كان النظام الشمسى ، الذى أطلق عليه نيوتن اسم نظام العالم ، قد أصبح ظاهرة محلية . تَطَوَّرَ علم الكونيات الحديث الأول - نظرية النُّظُم النجمية و نُظُم دروب التبانة ، النظرية التى صاغها فى الأصل كانط - تطور ما بين الحربين العالميتين تحت تأثير نظريات آينشتين و مناهج هابل لتقدير أبعاد النجوم ؛ بدت نظرية هابل عن الكون الذى يتمدد ، وقد توطدت . كما بدت نتائج الفلك اللاسلكى ، الذى تطور أصلاً فى انجلترا و استراليا بعد الحرب العالمية الثانية ، و كأنها - فى بادىء الأمر - تتوافق جيدا داخل هذا الاطار . ثم اتضح أن ثمة نظرية ، تقول بأن الكون يتسع ، قدمها بوندى و جولد و هويل (أعتبرها أنا نظرية بارعة واعدة) اتضح أنها قابلة للاختبار باستخدام طرق الفلك اللاسلكى ؛ و يبدو أنها قد فُندت لصالح نظرية الانفجار الكبير (الأقدم) . لكن ثابت هابل قد اختُزل إلى عُشْره ، كما تضاعف تمدد دروب التبانة ١٥٠ ضعفا . ولقد تسبب الفلك اللاسلكى فى إثارة الشك حول الكثير من النتائج الأخرى . إننا نبدو فى مواجهة بعض هذه النتائج الثورية فى مجال علم الكونيات . نبدو عاجزين ، عجزنا فى السياسة عندما نُوَاجَه بمهمة صناعة السلام . يبدو أن ثمة أجراماً شبيهة بالنجوم موجودة فعلاً فى كتلٍ و كثافةٍ لم نعرفها قبلا ، و أن أفكارنا السابقة عن دروب تبانةٍ تتشتت بسلام فى كل الاتجاهات ، قد تتوارى لتحل محلها نظرية كوارث نادرة إنما دائمة التكرر .

على أية حال ، إن الفلك اللاسلكى يمثل ، على عكس كل التوقعات ، حادثا غاية فى الإثارة و الثورية فى تاريخ علم الكونيات . إن هذه الثورة لا يضارعها إلا الثورة التى بدأت بتلسكوب جاليليو .

ربما كـان من الملائم أن أذكـر هنا تعليـقـا عـامـا . كـثـيـرا مـا يُدَّعى أن تاريخ ***الاكتشافات*** العلمية يعتمد فقط ، أو أساساً ، على ***الابتكارات*** التقنية البحتة لأدوات جديدة . و أنا أعتقد على العكس من ذلك أن تاريخ العلم هو فى جوهره تاريخ أفكار . لقد كانت العدسات المكبرة موجودة لزمان طويل قبل أن تطرأ على ذهن جاليليو فكرة استخدامها فى التلسكوب الفلكى .

و بنفس الشكل تأخر الفلك اللاسلكى . اكتشف هاينريخ هيرتس موجات الراديو عام ١٨٨٨ . لكن ، و على الرغم من اكتشـاف ڤيكتور هيس لما يسـمى الأشعة الكونية عام ١٩١٢ – و التى كـان من الممكن أن تصبح دافـعـا إلى البـحث عن إشـعـاعات أخرى تنبعث من الأجرام النجمية – ، فإن الأمر قد تطلب عشرين عاماً قبل أن يُستخدم الفلك اللاسلكى و يبدأ ابتكار الآلات اللازمة . أما التفسير المحتمل لهذا التأخير فهو أن أحدا من الفلكيين لم يفكر فى استخدام الموجات الراديوية . وما أن جاءت الفكرة حتى قادت بالطبع (بعد صراع لبقائها) إلى تطوير جديد ثورى . ولقد كانت الفكرة الجديدة هى التى اقتـرحت بناء الآلات الجديدة ؛ و هى شىء يشبه أعضاء حسٍ هائلةً اصطناعية .

(٥)

كان علم الكونيات – منذ نيوتن على أية حـال – فرعاً من فروع الفيزياء ، ولقد استمر كانط و ماخ و آينشتين و إيدنجتون و غيرهم ، استمروا يعتبرونه كذلك . أبدى إيرڤين شـرودنجـر و ڤولفـجـانج باولى (وهو ، مـثل شـرودنجـر ، من مـواليـد ڤـيـينا) مـلاحظات مثيرة عن العلاقات بين المادة و التركيب الذرى من ناحية و بين علم الكونيات من ناحية أخرى . كان هذا من أربعين عاما . ولقد هُجرت هذه الآراء أو كادت منذ ذلك التاريخ ، وإن كان ثمة عدد من كبار الفيزيائيين – أشهرهم آينشتين و ديراك وهايزنبرج و كورنيليوس لانزوس – قد استمروا يعملون فى توحيد النظرية الفيزيائية .

على أن فروض باولى عن الرابطة بين مـجالات النيوترينو و بين الجاذبية قد عادت إلى الحياة مرة أخرى منذ فترة قريبة ، وذلك بسبب بعض النتائج التجريبية غير المتوقعة

التى بينت نقصا واضحاً فى تدفق النيوترينو الشمسى . حاول عالم الكونيات الفيزيائى هانس - يورجين تريدر (وهو من بوتسدام) حاول أن يشتق هذه النتيجة السلبية من صيغته لنظرية النسبية العامة لآينشتين ، مستخدما فرضا اقترحه باولى عام ١٩٣٤ . ولنا أن نأمل أن يُذْكى هذا مرحلةً جديدة من المحاولات لصياغة رابطة أقوى بين نظرية المادة و علم الكونيات . وعلى أية حال ، فمما يستحق الذكر أننا نستطيع أن نجد أصول هذه المحاولة الجديدة فى توقع قديم فُنِّد تجريبيا .

(٦)

أعود الآن إلى ما قد يكون أهم مثال للتطور العلمى عبر السنين الثلاثين الماضية: تطور البيولوچيا . وأنا هنا لا أفكر فقط فى فى الاختراق الفذ الذى حدث فى علم الوراثة بعد نظرية چيمس واطسون و فرانسيس كريك ، الذي قاد إلى فيض من نتائج جديدة تتصف بالأهمية القصوى ، وإنما أفكر أيضا فى تطور الايثولوچيا (علم الأخلاق) ، وعلم سيكولوچيا الحيوان ؛ بداية السيكولوچيا التطورية الموجهة بيولوچيًا ، والتفسير الجديد للدارونية .

ما هو هذا الاختراق الكبير الذى قام به واطسون و كريك ؟ إن فكرة الچين فكرة قديمة نسبيا : كانت مُضَمَّنَة فى أعمال جريجور مندل . لكنها ظلت محل شك فترة أطول من نظرية الاحتراق للافوازييه . لم يقدم واطسون و كريك فقط نظرية عن البنية الكيماوية للچينات ، وإنما أيضا نظرية عن التضاعف الكيماوى للچين ، بل و حتى نظرية عن أثر النمط المُشَفَّر بالچينات على الكائن الحى . و كأن هذا لم يكن كافيا : فلقد اكتشفا أيضا ألفبائية اللغة التى كُتب بها هذا النمط : ألفبائية الشفرة الوراثية .

كان شرودنجر لحد علمى هو أول من أذاع الفرض بوجود شىء كالشفرة الوراثية - وذكرى هذا الرجل ترتبط ارتباطا حميما بآلباخ . كتب شرودنجر يقول " إن هذه الكروموزومات - أو ربما فقط ذلك النسيج الهيكلى المحورى مما نراه واقعيا تحت

الميكروسكوب و نعـتـبره كـرومـوزومـا – هـى التى تحـمـل فى نوع من النصِّ الشفْرى ، النمطَ الكامل لتنامى الفرد فى المستقبل و لوظيفته عند البلوغ " .

و لقد طُوِّر فرض شرودنجر هذا و أُثبت بطرق غير مسبوقة عبر السنين الثلاثين التالية ، كما حُلَّت الشفرة الوراثية .

و نتيجة لنظرية واطسون و كريك ، أصبحت هذه المعجزة العلمية واقعا فى السنة الأخيرة من حياة شرودنجر . وبعد وفاته بوقت قصير حُلت الشفرة الوراثية تماما . إننا نعرف الآن ألفبائية اللغة التى افترضها شرودنجر ، ومفرداتها و أجروميتها و دلالات معانيها . نعرف أن كل چين هو تعليمات لتركيب إنزيم معين ، و يمكننا أن نستنبط بدقة الصيغةَ (الخطية) الكيماوية البنيوية لأى إنزيم عن طريق التعليمات المكتوبة فى الشفرة الوراثية . نعرف أيضا وظائف الكثير من الإنزيمات . وعلى الرغم من أن فى امكاننا أن نستنبط من الصيغة المشفَّرة للچين الصيغةَ الكيماوية للإنزيم المناظر ، فإننا لم نستطع حتى الآن أن نحدد الوظيفة البيولوچية للإنزيم من صيغته : هنا تقع حدود معرفتنا بمعنى الشفرة الوراثية .

و أخيرا أود أن أتحدث عن مفهوم بيولوچى أخر هام و سار ، يرتبط أيضا بشرودنجر ، على الرغم من أن شرونجر لم يكن هو أول – ولا آخر – من عمل عليه : ذلك هو وجه للنظرية الدارونية التى وضعها لويد مورجان و بالدوين و أخرون ، ووصفوه بأنه " انتخاب عضوى " . تحدث شرودنجر عن انتخاب داروني يحاكى اللاماركية .

يبدو للوهلة الأولى أن أفكار داروين (فى مقابلة أفكار لامارك) لا تعطى لسلوك أفراد النباتات و الحيوانات إلا أهمية ضئيلة – مثلا ما قد يبديه الحيوان من تفضيلٍ لنوع جديد من الطعام أو لوسيلة جديدة فى مطاردة الفرائس . تقول الفكرة الجديدة لنظرية الانتخاب العضوى إن هذه الصور من السلوك الفردى يمكن أن تؤثر فى تطوير شُعَب الكائنات عن طريق الانتخاب الطبيعى . والفكرة بسيطة : يمكن اعتبار كل أسلوب سلوكى جديد انتخابا لموطن إيكولوچى جديد . فعلى سبيل المثال ، إن

تفضيل غذاء جديد أو تفضيل نوع معين من الأشجار لبناء عش ، إنما يعنى أن الحيوان قد انتقل إلى بيئة جديدة ، حتى دون أن يهاجر . لكن الحيوان عندما يختار هذه البيئة الجديدة ، هذا الموطن الجديد ، يعرِّض نفسه كما يعرض سُلاَله إلى تأثير بيئى جديد ، ومن ثم إلى ضغط انتخابى جديد . هنا يقوم الضغط الانتخابى الجديد بتوجيه التطور الداروني و يمهد السبيل إلى التكيف مع البيئة الجديدة . قديمة فى الواقع كانت هذه النظرية البسيطة المقنعة – هى تسبق داروين بل و لامارك ، كما يؤكد أليستير هاردى – و لقد أعيد اكتشافها خلال السنين الثلاثين الماضية ، وطُورت إلى مدي أبعد ، واختُبرت تجريبيا – على يدى وادنجتون مثلا . تبين هذه النظرية – بشكلٍ أوضح من لامارك – أن ثمة أثراً حاسماً على التطوير العرقى للچينات قد ينجم عن السلوك – كمثل رغبة الحيوان فى الاستكشاف ، أو الفضول ، أو ما يستحسنه الحيوان و ما لا يستحسنه .

و على هذا فإن لكل بدعة سلوكية لكائن فرد ، نتائج عرقية مبدعة ، كثيرا ما تكون ثورية . وهذا يبين أن المبادرة الفردية تلعب دوراً نشطا فى التطوير الداروني . وهذه الملاحظة تقضى على ذلك الانطباع اليائس المحزن الذى أحاط بالداروينية كل هذا الزمان الطويل ، إذ بدا أن نشاط الكائن الفرد لا يمكن أن يلعب أى دور فى آلية الانتخاب.

ياسيداتى و ياسادتى ، لم يبق لى إلا أن أضيف أنه ليس لنا من النتائج العلمية المدهشة للماضى القريب أن نستخلص أية استنباطات عن مستقبل العلم . إننى أعتقد أن منظمات البحث العلمى الجديد الهائلة تمثل خطرا داهما على العلم . كان كبار رجال العلم أشخاصا ناقدين ، وهذا صحيح بالطبع بالنسبة لشرودنجر و جودل ، بل و حتى بالنسبة لواطسون و كريك .

لقد تغيرت روح العلم نتيجة للبحث المنظَّم . ولابد لنا ، على الرغم من ذلك ، أن نأمل فى أن يظهر دائما أشخاص كبار .

(٥)

منطق العلوم الاجتماعية

أعتزم أن أبدأ بحثى فى منطق العلوم الاجتماعية بدعويين يعبران عن التضاد بين معرفتنا و بين جهلنا .

الدعوى الأولى : إن لدينا قدراً كبيراً فى المعرفة . ثم إننا لا نعرف فقط تفاصيل ذات فائدة عقلية غير مؤكدة ؛ و إنما أيضا ، وبصورة خاصة ، أشياء ذات أهمية عملية قصوى ، توفر لنا فى نفس الوقت تبصرا نظريا عميقا ، و فهما مدهشا للعالم .

الدعوى الثانية : إن جهلنا بلا حدود ، وهو يضفى علينا الاعتدال . والحق أن هذا التقدم الغامر للعلوم الطبيعية (الذى تُلمع إليه الدعوى الأولى) هو باتحديد ما يذكرنا باستمرار بجهلنا ، حتى فى مجال العلوم الطبيعية ذاتها .

---

* المحاضرة الافتتاحية فى مؤتمر جمعية علم الاجتماع الألمانية ، توبنجن ١٩٦١ . نشرت محاضرتى أولاً فى ***مجلة كولونيا لعلم الاجتماع و السيكولوجيا الاجتماعية*** عام ١٩٦٢ (ص ص ٢٣٣ – ٤٨) . كان المفروض أن تبدأ محاضرتى جدلا . دُعى بروفسور أدورنو ليواصل الجدل فى ورقته التكميلية ، وفيها وافقنى من ناحية الجوهر . على أن أدورنو عندما نُشر كتاب ***جدل الوضعيين فى علم الاجتماع الألمانى*** بدأ بقطعتين هجوميتين ، استغرقتا سويا نحو مائة صفحة ، وتلتهما محاضرتى ، وبعدها ورقة أدورنو التكميلية و أوراق أخرى لم تُلق فى المؤتمر . يصعب أن يتصور من يقرأ كتاب ***جدل الوضعيين*** أن محاضرتى هى التى فتحت الجدل و أن افتتاحية أدورنو الهجومية ذات المائة صفحة قد كتبت بعد زمن طويل (خصيصا للكتاب) .

و هذا يحرف الفكرة السقراطية عن الجهل تحريفا جديداً . مع كل خطوة إلى الأمام ، مع كل مشكلة نحلها ، فإنا نكتشف ليس فقط مشكلات جديدة بلا حل ، وإنما نكتشف أيضا أننا حين اعتقدنا أننا نقف على أرض صلبة آمنة ، كان كل شيء في الواقع متقلقلا و مزعزعاً .

طبيعي أن الدعويين عن المعرفة و الجهل تبدوان متناقضتين . والسبب الرئيسي في هذا التناقض البادى يكمن في حقيقة أن كلمة " معرفة " تستخدم بمعنى مختلف في كل من الدعويين . ورغم ذلك فإن المعنيين كليهما مهم : حتى لأقترح توضيح ذلك في الدعوى الثالثة التالية .

الدعوى الثالثة : لكل نظرية للمعرفة وظيفة هامة أساسية ، وظيفة يمكن حتى أن تُعتبر *الاختبار الحاسم* للنظرية : لابد أن تُنصِفَ الدعويين الأولى و الثانية بتوضيح العلاقات بين معرفتنا الرائعة التى تتسع على الدوام ، وبين تبصرنا – المتزايد باطراد – بأننا في الواقع لا نعرف شيئا .

فإذا ما تفكرنا في الأمر قليلا فسنجد أنه من الضرورى أن نوجه منطق المعرفة نحو هذا التوتر بين المعرفة و الجهل . ثمة نتيجة هامة لهذا التبصر سأصوغها في دعواى الرابعة . وقبل أن أعرض هذه الدعوى الرابعة أود أن اعتذر لكثرة ما سأذكر من دعاوى . وعذرى أنْ قد اقتُرِح علىّ أن أجمِّع هذه الورقة في صورة دعاوى مرقَّمه . ولقد وجدت أن هذا الاقتراح مفيد على الرغم من حقيقة أن هذا الاسلوب قد يعطى انطباعا بالدوجماطيقية . إليك إذن دعواى الرابعة .

الدعوى الرابعة : إذا كان لنا ، بأية حال ، أن نقول إن العلم – أو المعرفة – يبدأ من شيء ما ، فلنا أن نقول ما يلى : إن المعرفة لا تبدأ من الادراك الحسى أو الملاحظات أو من تجميع البيانات أو الوقائع ؛ انما هى تبدأ من المشكلات . ولقد نقول : ليس ثمة معرفة دون مشكلات ، لكنا نقول أيضا : ليس ثمة مشكلات دون معرفة . غير أن هذا يعنى أن المعرفة تبدأ من التوتر بين المعرفة و الجهل : لا مشكلات دون معرفة – لا مشكلات دون جهل . ذلك أن كل مشكلة إنما تنشأ عن اكتشاف أن

ثمة شيئا ناقصا داخل معرفتنا المفترضة ، أو ، إذا نظرنا إلى الأمر منطقيا ، عن اكتشاف تناقض داخلى فى معرفتنا المفترضة ، أو تناقض بين معرفتنا المفترضة والوقائع ، أو ، فى صورة أكثر دقة ، عن اكتشاف تناقض جلى بين معرفتنا المفترضة والوقائع المفترضة .

و بينما قد تخلق الدعاوى الثلاث الأولى – بسبب طبيعتها المجردة – انطباعاً بأنها بعيدة نوعاً ما عن موضوع هذا المقال – أعنى منطق العلوم الاجتماعية – فإننى أود أن أقول إن دعواى الرابعة تأخذنا مباشرة إلى قلب الموضوع . ويمكن صياغة هذا فى دعواى الخامسة كما يلى .

الدعوى الخامسة : سنجد ، مثلما هو الأمر فى كل العلوم الأخرى ، أننا فى العلوم الاجتماعية : إما ناجحون أو فاشلون ، إما مشوِّقون أو مُملُّون ، إما مثمرون أو عقيمون ، وذلك بقدرٍ يتناسب تماما مع مدى أهمية أو فائدة المشكلات التى نعالجها ، قدر يتناسب تماما أيضا ، بالطبع ، مع الأمانة و الاستقامة و البساطة التى نعالج بها هذه المشكلات . وليس فى كل هذا ما يقيدنا بالمشكلات النظرية وحدها . ثمة مشكلات خطيرة ذات صبغة عملية كانت نقاط بدء هامة للبحث فى العلوم الاجتماعية ، مشكلات مثل الفقر و الأمية و القهر السياسى و الحقوق القانونية . لقد قادت هذه المشكلات العملية إلى تأمل ، إلى تنظير ، ومن ثم إلى مشكلات نظرية . وفى كل الحالات بلا استثناء سنجد أن خصيصة المشكلة و نوعيتها – ومعهما بالطبع جسارة الحل المقترح و أصالته – كانت هى التى تحدد قيمة أو تفاهة الانجاز العلمى .

المشكلة إذن هى نقطةُ البدء دائما ؛ والملاحظة تصبح شيئا كنقطة بدء فقط إذا ما كشفت عن مشكلة ، نعنى إذا ما أدهشتنا ، إذا ما بينت لنا أن ثمة ما هو غير قويم فى معرفتنا ، فى توقعاتنا ، فى نظرياتنا . الملاحظة لا تخلق مشكلة إلا إذا كانت تناقض بعضاً معينا من توقعاتنا الواعية أو اللاواعية . لكن ما يشكل نقطة بدء عملنا العلمى ليس ملاحظة خالصة و بسيطة بقدر ما هو ملاحظة تلعب دوراً خاصا ؛ نعنى ملاحظة تخلق مشكلة .

وصلتُ الآن إلى النقطة حيث يمكنني صياغة ***الدعوى الرئيسية*** ، الدعوى السادسة . هي تتألف مما يلي .

الدعوى السادسة : (الدعوى الرئيسية) :

(أ) يضم منهج العلوم الاجتماعية ، مثل منهج العلوم الطبيعية ، اختبار حلول تجريبية لتلك المشاكل التي بها تبدأ استقصاءاتنا . تُقترح الحلول و تُنقد . فإذا لم يكن الحل المقترح مفتوحا للنقد الموضوعي ، استُبعد على أنه غير علمي – ربما فقط إلى حين .

(ب) فإذا كان الحل المقترح مفتوحاً للنقد الموضوعي ، هنا نحاول تفنيده ؛ فكل النقد يتضمن محاولات التفنيد .

(جـ) إذا ما فُنِّد حل مقترح بسبب نقدنا ، اقترحنا حلا أخر .

(د) فإذا صمد أمام النقد ، قبلناه مؤقتا . ونحن نقبله على أنه ، قبل كل شيء ، جدير بجدل و نقد تال .

(هـ) و على هذا فإن المنهج العلمي منهج محاولات تجريبية (أو موجات مخية) لحل مشاكلنا ، يحكمها نقد قاس . إنه تطوير نقدي لمنهج "التجربة و الخطأ" .

(و) إن ما يسمى موضوعية العلم يكمن في موضوعية المنهج النقدي ؛ نعني – قبل كل شيء – في حقيقة أنه ليس ثمة نظرية تُعفى من النقد ، ثم أيضا في حقيقة أن الأداة المنطقية للنقد – التناقض المنطقي – أداة موضوعية .

من الممكن أيضا أن نضع الفكرة الأساسية من وراء دعواي المحورية بالطريقة التالية .

الدعوى السابعة : يقود التوتر بين المعرفة و الجهل إلى مشكلات و إلى حلول تجريبية . لكن التوتر أبداً لا يُقْهر . إذ يثبت في النهاية أن معرفتنا تتضمن بالضرورة اقتراحات لحلول مؤقتة و تجريبية ، نعني أن فكرة المعرفة تتضمن من ناحية

المبدأ احتمال ثبوت خطئها ، ومن ثم حالة جهل . كما أن الطريقة الوحيدة لتبرير معرفتنا هى ذاتها طريقة مؤقتة تماما ، لأنها تتضمن النقد أو – بشكل أدق – اللجوء إلى حقيقة أن حلولنا المُقْتَرحَةَ تبدو *حتى الآن* صامدة حتى أمام أكثر النقد حدة .

و ليس هناك تبرير وضعى : ليس ثمة تبرير يمضى لأبعد من هذا . إننا ، على الأخص ، لا نستطيع أن نبين أن حلولنا التجريبية حلول محتملة (بأى معنى يرضى القوانين الرياضية للاحتمال) .

ربما كان لنا أن نَصِفَ هذا الوضع بأنه ***نقدانى*** .

و لكى نقدم فكرة أفضل عن دعواى الرئيسية و أهميتها بالنسبة لعلم الاجتماع فقد يكون من المفيد أن أقابل بينها و بين دعاوى أخرى معينة تنتمى إلى منهجية واسعة القبول كثيرا ما استوعبت لا إراديا .

هناك على سبيل المثال التناول المنهجى المضلَّل الخاطىء للمذهب الطبيعى والنزعة التعالمية ، الذى ينبه إلى أن الوقت قد حان كى تتعلم العلوم الاجتماعية معنى المنهج العلمى ، من العلوم الطبيعية . ولقد حَدَّد هذا المذهب الطبيعى المضلَّل متطلبات مثل : ابدأ بالملاحظات و القياسات ؛ وهذا يعنى مثلا أن تبدأ بتجميع البيانات الاحصائية ؛ ثم واصل بعد ذلك التقدم بالاستقراء نحو التعميمات ثم إلى صياغة النظريات . يقولون إنك بهذه الطريقة ستقترب من الموضوعية المثالية ، إلى المدى الممكن فى العلوم الاجتماعية . على أنه من الضرورى عند القيام بذلك أن نعى حقيقة أن بلوغ الموضوعية فى العلوم الاجتماعية أصعب بكثير منه فى العلوم الطبيعية (هذا إذا كان من الممكن بلوغها أصلاً) . أن تكون موضوعيا ، هذا أمر يتطلب ألا تكون متحيزا بأحكامك عن القيم – نعنى أن تكون " متحررا من القيم " (كما يقول ماكس ڤيبر) . لكن يندر أن يتمكن عالم الاجتماع من أن يحرر نفسه من نسقِ قيمِ طبقته الاجتماعية كى يصل حتى إلى درجة محدودة من " حرية القيم " و " الموضوعية " .

إن كل واحدة من الدعاوى التى نسبتها هنا إلى المذهب الطبيعى هى دعوى فى رأيى خاطئة تماما : كل هذه الدعاوى ترتكز على سوء فهم لمناهج العلوم الطبيعية –

على أسطورةٍ فى الواقع ، أسطورةٍ مقبولة للأسف على نطاق واسع و مؤثرة للغاية . إنها أسطورة الطابع الاستقرائى لمناهج العلوم الطبيعية و طابع موضوعية العلوم الطبيعية . إننى أعتزم فيما يلى أن أخصص جزءا صغيرا من وقتكم الثمين لنقد المذهب الطبيعى المضلِّل هذا .

ليس من ينكر أن الكثيرين من علماء الاجتماع سوف يرفضون واحدة أو الأخرى من الدعاوى التى نسبتُها إلى المذهب الطبيعى المضلِّل . ورغم ذلك فإن هذا المذهب الطبيعى يبدو فى الوقت الحاضر و قد اتخذ اليد العليا فى العلوم الاجتماعية ، إلا - ربما - فى الاقتصاد السياسى ؛ على الأقل فى الدول المتحدثة بالانجليزية . أود أن أصوغ أعراض هذا النصر فى دعواى الثامنة .

الدعوى الثامنة : كان علم الاجتماع قبل الحرب العالمية الثانية يعتبر علما اجتماعيا نظريا عاما ، ربما أمكن مقارنته بالفيزياء النظرية ، كما كانت الأنثروبولوچيا الاجتماعية تُعتبر علمَ اجتماعٍ لمجتمعات خاصة جدا - نعنى مجتمعات بدائية . ولقد انقلبت هذه العلاقة الآن إلى النقيض تماما ؛ و هذه واقعة يجب أن نلفت إليها النظر . لقد أصبحت الأنثروبولوچيا الاجتماعية أو الإثنولوچيا علما اجتماعيا عاما ، أما علم الاجتماع فهو يكيِّف نفسه أكثر و أكثر ليتحول إلى عنصر واحد داخل الأنثروبولوچيا الاجتماعية : نعنى أنثروبولوچيا اجتماعية لنموذج خاص جدا من المجتمعات - نموذج المجتمع الصناعى الغربى الأوروبى . إذا وضعنا هذا فى صورة مختصرة : لقد انقلبت تماما العلاقة بين علم الاجتماع و الأنثروبولوچيا . لقد ارتقت الأنثروبولوچيا من فرع تخصص تطبيقى إلى علم أساسى ، ورُقى الأنثروبولوچىُّ من ***جامع معلومات*** قصير النظر إلى حد ما ، ليصبح منظِّراً اجتماعيا عميق التفكير بعيد النظر ، وسيكولوچىَّ أعماقٍ اجتماعيا . على أن عالِم الاجتماع النظرى السالف لاشك أنْ سيسعده أن يعمل ***كجامع معلومات*** واخصائى : إن وظيفته هى ملاحظة ووصف المحرمات و الرموز المقدسة لدى المواطنين البيض بدول أوروبا الغربية و الولايات المتحدة .

ربما لا يصح أن نأخذ هذا التغيير فى مصير العالِم الاجتماعى مأخذ الجد ، لاسيما و أنْ ليس هناك ما يسمى جوهر الموضوع العلمى . و هذا يقودنى إلى دعواى التاسعة .

الدعوى التاسعة : إن ما يسمى موضوعاً علميا ليس سوى تكتل من المشكلات و الحلول التجريبية ، ميُّزت بطريقة اصطناعية . أما ما يوجد فى الواقع فهو المشكلات و التقاليد العلمية .

و على الرغم من هذه الدعوى التاسعة فإن الانقلاب الكامل فى العلاقات بين علم الاجتماع و الأنثروبولوچيا هو انقلاب مثير للغاية ، ليس بسبب المواضيع و عناوينها ، وإنما لأنه يشير إلى انتصار منهج علم زائف . بذا أصل إلى دعواى التالية .

الدعوى العاشرة : إن انتصار الأنثروبولوچيا هو انتصار منهج يزعم أنه شهودى و أنه وصفى ، يدعى أنه يستخدم التعميمات الاستقرائية . هو فوق كل شىء انتصار لمنهج يدعى أنه أكثر موضوعية ، أى لماَ أُخذ على أنه منهج العلوم الطبيعية . انه انتصار فُرسى (يقرب من الاندحار) : انتصار ثان كهذا و سنضيع جميعا - أقصد الأنثروبولوچيا و علم الاجتماع .

علىَّ أن اعترف بأنه من الممكن صياغة دعواى العاشرة بصورة أكثر صراحة . إننى أسلم بالطبع بأن الأنثروبولوچيا - أحد أكثر العلوم الاجتماعية نجاحا - قد اكتشفت الكثير الهام و المثير للاهتمام . ثم أننى أسلم عن طيب خاطر بأن رؤيتنا نحن الأوروبيين لأنفسنا - من باب التغيير - من خلال نظارة الأنثروبولوچى الاجتماعى ستكون خبرة ساحرةً للغاية و مثيرة . صحيح أن هذه النظارة قد تكون أكثر تلوينا من نظاراتنا ، لكن هذا لا يجعلها أكثر موضوعية . إن الأنثروبولوچى ليس كما يَظُن عادةً ، ذلك المراقبَ الهابطَ من المريخ ، الذى كثيرا ما يحاول أن يلعب دوره الاجتماعى (ليس بدون استمتاع) ؛ لا و ليس لدينا من سبب و لو واهٍ لنفترض أن ساكن المريخ سيرانا بشكل أكثر " موضوعية " مما نرى نحن أنفسنا .

أحب فى هذا المقام أن أحكى قصة أعترف بأنها متطرفة إن لم تكن أبداً متفردة. وعلى الرغم من أنها قصة حقيقية ، فإن هذا الأمر لا يهم بالنسبة لهذا السياق . فإذا بدت لك القصة بعيدة الاحتمال ، فأرجو أن تعتبرها من تأليفى ، مثالاً ابتكرته ، صممته لأوضح نقطة هامة مستخدما مبالغة شديدة .

من سنين عديدة اشتركت فى مؤتمر مدته أربعة أيام نظّمه أحد علماء اللاهوت وضم فلاسفة و بيولوجيين و أنثروبولوجيين و فيزيائيين – ممثلا أو اثنين من كلّ من هذه الفروع . كنا جميعا ثمانية . كان الموضوع هو " العلم و المذهب الانسانى " . بعد بضعة متاعب و بعد احباطِ محاولةٍ استهدفت أن نقع تحت تأثير حجة مهيبة ، نجح المجهود المشترك لنحو أربعة أو خمسة من المشتركين خلال ثلاثة أيام فى رفع المناقشة إلى مستوى عالٍ غير مألوف ، وصل مؤتمرنا إلى تلك المرحلة – أو هكذا بدا لى الأمر – التى امتلأنا فيها جميعا بالشعور الجميل بأن كلا منا يتعلم من الآخرين . على أية حال ، كنا مستغرقين فى موضوع الجدل عندما طلع علينا الأنثروبولوچى الاجتماعى بمأثرته .

قال : " ربما تعجبتم لأننى فى هذا المؤتمر لم أنبس حتى الآن ببنت شفة . ذاك لأننى مراقب . إن حضورى هذا المؤتمر ، بصفتى أنثروبولوچيا ، لم يكن للاشتراك فى سلوككم اللفظى بقدر ما كان لدراسة سلوككم اللفظى ، هذا ما كنت أقوم به . و على هذا فإننى لم أتمكن دائما من تتبع المحتوى الواقعى لمناقشتكم . لكن شخصا مثلى درس العشرات من مجموعات المناقشة ، قد تعلم مع الوقت أن موضوع المناقشة غير مهم نسبيا " . ثم أردف بقوله ، حرفيا (إن لم تخنّى ذاكرتى) : " نتعلم نحن الأنثروبولوچيين أن ننظر إلى مثل هذه الظواهر الاجتماعية من الخارج و من موقف أكثر موضوعية . إن ما يهمنا هو الـ " **كيف** " – مثلا : كيف يحاول شخص أو آخر أن يسيطر على المجموعة ، وكيف يرفض الآخرون محاولاته ، إما فرداً فرداً ، أو عن طريق تشكيل ائتلاف ، كيف يتشكل بعد عدة محاولات كهذه نظامٌ هيراركى ، ومن ثم اتزان ، ومعه مجموعة من طقوس التعبير باللفظ . تتشابه هذه الأشياء دائما أيا كان تنوع القضية التى تُستخدم موضوعاً للمناقشة .

أصغينا إلى كل ما كان على هذا الأنثروبولوچي – زائرنا من المريخ – أن يقول ؛ ثم وجهت إليه سؤالين . أولهما عما إذا كان له ثمة تعليق على النتائج الواقعية لمناقشتنا ؛ ثانيهما عما إذا كان لا يرى أن ثمة شيئا إسمه أسباب أو حجج لا شخصية قد تكون صحيحة أو باطلة . أجاب أنْ قد كان عليه أن يركز على مراقبة سلوك مجموعتنا بشكل لم يسمح له بمتابعة حججنا بالتفصيل ، بل إنه لو فعل ذلك لعرَّض موضوعيته للخطر (هكذا قال) ، إذ ربما تورط عندئذ فى الجدل و أصبح واحدا منا – فيقضى بذلك على موضوعيته . وعلاوة على ذلك ، فلقد تدرب على ألاَّ يحكم على المحتوى الموضوعى للسلوك اللفظى (كان يستعمل باستمرار مصطلح " السلوك اللفظى " و " التعبير باللفظ ") أو على أن يأخذ هذا المحتوى على أنه غير مهم . قال إن ما يهمه هو الوظيفة الاجتماعية و السيكولوچية لهذا السلوك اللفظى . ثم أردف يقول " فبينما تؤثر الأسباب أو الحجج على المشاركين فى الجدل ، فإن ما يهمنا هو حقيقة أنه من الممكن بهذه الوسيلة أن يدفع و يؤثر بعضكم على بعض ، ويهمنا بالذات أعراض هذا الأثر ، بالطبع . إننا نهتم بمفاهيم مثل التوكيد و التردد و التدخل والتسليم . أبدا لا نهتم حقا بالمحتوى الواقعى للجدل و إنما بالدور الذى يلعبه المشاركون ، بالتفاعل المثير ، فى حد ذاته . أما عما يسمى الحجج ، فهى بالطبع وجه من أوجه السلوك اللفظى ، ولا تختلف أهميته عن أهمية أى وجه آخر . و أما عن فكرة أنك تستطيع أن تميز بوضوح بين الحجج و غيرها من التعبيرات باللفظ فهى محض خداع ذاتى . ومثلها أيضا فكرة التمييز بين الحجج الصحيحة موضوعيا و الباطلة موضوعيا . فإذا أصررت ، فمن الممكن أن تُصنَّف الحجج تبعا للمجتمعات أو المجاميع التى تُقْبَل بداخلها ، فى أزمان معينة ، كصحيحة أو باطلة . و أما عن الدور الذى يلعبه عامل الزمن فتوضحه حقيقة أن ما يسمى حججا تُقْبَل زمنا فى جماعة حوار كهذه ، قد يهاجمها أو يرفضها ثانية أحد المشاركين فى مرحلة تالية " .

لا أود أن أطيل فى وصف هذه الواقعة ، وأتصور أنه ليس من الضرورى أن أُبرز في هذا الجمع أن موقف صديقى الأنثروبولوچى ، هذا الموقف الذى يشوبه بعض من التطرف ، إنما يبيِّن فى أصله العقلى أثر النموذج السلوكى للموضوعية ، مثلما

يشى بأفكار معينة نَمَتْ فى التربة الألمانية – و أنا هنا أشير إلى فكرة النسبوية الفلسفية : نسبوية تاريخية ترى أنْ ليس ثمة حقيقة موضوعية ، و أنما فقط حقائق هذا العصر أو ذاك ؛ و نسبوية اجتماعية تقول بأن هناك حقائق أو علوم لهذه الجماعة أو تلك الطبقة ، كمثل علم بروليتارى و علم برجوازى . كما أعتقد أيضا أن ما يسمى سوسيولوچيا المعرفة قد لعب دورا كبيرا فى التاريخ المبكر للدوجمات التى رددها صديقى الأنثروبولوچى .

لقد اتخذ صديقى الأنثروبولوچى فى ذلك المؤتمر باعتراف الجميع موقفا متطرفا بعض الشىء ، لكن هذا الموقف – لاسيما إذا حورناه قليلا – ليس بالموقف اللانموذجى و لا هو بالموقف غير الهام .

لكن هذا موقف **سخيف** . و لأننى فى مكان آخر قد نقدت بالتفصيل النسبوية التاريخية و الاجتماعية ، وأيضا سوسيولوچيا المعرفة ، فإننى لن أقوم هنا بتكرار هذا ثانية ، و سأقتصر هنا على مناقشة الفكرة الساذجة المضلِّلة للمنطقية العلمية التى تشكل أساس هذا الموقف .

الدعوى الحادية عشرة : من الخطأ الفادح أن نفترض أن موضوعية علم ما ترتكز على موضوعية العالِم ، ومن الخطأ الفادح أن نعتقد أن موقف عالِم الطبيعيات أكثر موضوعية من موقف عالِم الاجتماع . فالعالِم الطبيعى ليس سوى متحيز مثل كل شخص آخر ، و ما لم ينتم إلى القلة التى تنتج باستمرار أفكارا جديدة، فإنه – للأسف – كثيرا ما يكون فى غاية التحيز ، فيفضِّل أفكاره الخاصة بطريقة مشايعة و مُغْرِضة . لقد أسس بعض من أكبر الفيزيائيين المعاصرين مدارس وقفت تقاوم الأفكار الجديدة مقاومة شديدة حقا .

على أن لدعواى هذه جانبا ايجابيا ، هو الأهم ، يشكل محتوى دعواى الثانية عشرة .

الدعوى الثانية عشرة : إن ما قد يوصف بالموضوعية العلمية إنما يرتكز فحسب على تقليد **نقدى** ، كثيرا ما يمكِّننا من أن ننقد دوجما سائدة – على

الرغم مما يقابله من مقاومة . أعنى أن موضوعية العلم ليست قضية العالِم الفرد ، إنما هى النتيجة الاجتماعية للنقد المتبادل ، لتقسيم العمل – الودي العدائىّ – بين العلماء ، لتعاونهم و أيضا لتنافسهم . لهذا السبب فموضوعية العلم ترتكز – جزئيا – على سلسلة كاملة من الظروف الاجتماعية و السياسية التى تجعل هذا النقد ممكنا .

الدعوى الثالثة عشرة : إن ما يسمى سوسيولوچيا المعرفة ، الذى يرى الموضوعية فى سلوك العلماء الأفراد ، الذى يفسر نقص الموضوعية بلغة الموطن الاجتماعى للعلماء ، قد أغفل تماماً النقطة الحاسمة التالية : حقيقة أن الموضوعية ترتكز كليةً على النقد . إن ما أغفلته سوسيولوچيا المعرفة ليس سوى سوسيولوچيا المعرفة ذاتها – نظرية الموضوعية العلمية . إن الموضوعية لا يمكن أن تفسر إلا بلغة الأفكار الاجتماعية مثل التنافس (بين العلماء الأفراد كما بين المدارس الفكرية المختلفة) ؛ و التقاليد (أعنى التقاليد النقدية) ؛ و المؤسسات الاجتماعية (مثلا النشر فى مجلات متنافسة ؛ المناقشات فى المؤتمرات) ؛ و قوة الدولة (القدرة السياسية للدولة على تحمل النقد الحر) .

و العادة أن تقوم هذه العملية فى نهاية المطاف بالتخلص من التفاصيل الثانوية، مثل الموطن الاجتماعىّ و الايديولوچىّ للباحث، و إن كانت هذه بلا ريب تلعب دورا فى الأجل القصير .

و لقد تُحَلُّ بشكل ***أكثر حرية*** المشكلةَ التى تسمى " ***التحرر*** من القيمة " ، تماماً مثل مشكلة الموضوعية .

الدعوى الرابعة عشرة : لنا أن نميز فى المناقشة النقدية قضايا مثل (١) قضية الصدق فى أى تقرير ؛ قضية وثاقة صلته ، فائدته ، أهميته فى مواجهة المشكلات التى تهمنا . (٢) قضية وثاقة صلته و فائدته و أهميته فى مواجهة ***المشكلات – خارج – العلمية*** ، مثل مشكلة سعادة الانسان ؛ أو المشكلة المختلفة التركيب تماماً للدفاع القومى أو لسياسة قومية عدوانية ؛ أو مشكلة التوسع الصناعى ، أو مشكلة اكتساب ثروة شخصية .

الواضح أنه من المستحيل إزالة مثل هذه الاهتمامات – خارج – العلمية من البحث العلمي . وكما يستحيل إزالتها من البحث فى العلوم الطبيعية – مثلا من بحوث الفيزياء – يستحيل أيضا ازالتها من العلوم الاجتماعية .

أما ما هو ممكن و ما هو مهم و ما قد يعطى صفته المميزة ، فليس هو إزالة الاهتمامات – خارج – العلمية بقدر ما هو التمييز بين الاهتمامات التى لا تنتمى إلى البحث عن الحقيقة ، وبين الاهتمام العلمى الخالص بالحقيقة . وعلى الرغم من أن الحقيقة هى القيمة العلمية الأولى ، فإنها ليس بالقيمة الوحيدة . إن وثاقة الصلة والفائدة و أهمية العبارات فى مواجهة مشكلة علمية بحتة هى أيضا قيم علمية من الدرجة الأولى ، وهذا صحيح أيضا بالنسبة لقيم مثل الخصوبة و القوة التفسيرية والبساطة و الدقة .

أريد أن أقول إن هناك قيما ايجابية و سلبية علمية ***خالصة*** ، وأخرى ***خارج*** – علمية . وعلى الرغم من أنه يستحيل أن نفصل العمل انعلمى عن التطبيقات و التقييمات خارج العلمية ، فإن من مهام النقد العلمى و الجدل العلمى أن يحارب تشوش عوالم القيم ، و أن يقوم على وجه الخصوص بإزالة التقييمات خارج العلمية من ***قضايا الحقيقة*** .

طبيعى أننا لا نستطيع أن ننجز هذا نهائيا و على نحو حاسم باصدار مرسوم ؛ وإنما هو سيبقى كواحدة من المهام الثابتة للنقد العلمى المشترك . إن نقاء العلم الخالص هدف أسمى ، يُفترض أنا لن نبلغه ؛ لكنه هدف نُحارِبُ – و علينا أن نُحارِبَ – دائما من أجله ، عن طريق النقد .

قلت عند صياغة هذه الدعوى إنه من المستحيل أن نُزيل القيم – خارج – العلمية من النشاط العلمى . ونفس الأمر ينطبق على الموضوعية . إننا لا نستطيع أن نحرم العالِمَ من تشيعه دون أن نحرمه من إنسانيته ، لا ولا نستطيع أن نكبت أو نحطم أحكامه القيَميَّه دون أن نحطمه كإنسان و ***كعالِم*** . إن دوافعنا و مُثُلَنا العلمية الخالصة، كمثُلِنا عن بحثٍ فى الحقيقة خالصٍ ، إنما ترتكز و بشدة على أحكام قِيَميَّه خارج –

علمية ، بل و دينية جزئيا . إن العالِم الموضوعى ، " المتحرر من القيمة " ليس هو العالِم المثالى . فبدون العاطفة لن ننجز شيئا – مؤكدا لن ننجز شيئا فى العلم البحت . إن قولنا " حب الحقيقة " ليس مجرد استعارة .

الأمر إذن ليس مجرد عدم قدرة العالِم الفرد عمليا على بلوغ الموضوعية والتحرر من القيم ، إنما هو أن الموضوعية و " التحرر من القيم " هما فى ذاتهما *قيمتان* . ولما كان التحرر من القيم فى ذاته قيمة ، فإن طلب قيمةِ تحررٍ من القيم غيرِ مشروطة هو تناقض ظاهرى . إن الاعتراض ليس بالغ الأهمية ، لكن يجب أن ننتبه إلى أن هذا التناقض يختفى تلقائيا إذا استبدلنا بطلب التحرر من القيم طلبا أن تكون إحدى مهام النقد العلمى : الكشف عن تشوش القيمة و تمييز قضايا القيمة العلمية الصرفة (الحقيقة ، وثاقة الصلة ، البساطة ، وغيرها) من القضايا خارج العلمية .

حاولت حتى الآن أن أطور باختصار الدعوى بأن منهج العلم يتوقف على اختيار المشكلات و على نقد محاولاتنا التجريبية المؤقتة لحلها . ثم حاولت – مستخدماً كمثال قضيتين عن منهج العلوم الاجتماعية نوقشتا طويلا – أن أبين أن هذا التناول النقدى للمناهج (كما قد يُسَمى) يقود إلى نتائج منهجية معقولة للغاية . لكن ، وعلى الرغم من أننى قد ذكرت بضع كلمات عن الإبستمولوچيا ، عن منطق المعرفة ، وبضع كلمات نقدية عن المنهجية فى العلوم الاجتماعية ، فإننى لم أقدم حتى الآن فى الواقع إلا إسهاماً إيجابيا محدودا لموضوع مقالتى ، منطق العلوم الاجتماعية .

لا أود أن أؤخركم فأقدم أسبابا أو أعذاراً عن السبب فى أننى أرى من المهم أن نطابق بين المنهج النقدى و المنهج العلمى ، على الأقل فى صورته التقريبية . ولكنى أود الآن أن أتحول مباشرة إلى بعض القضايا و الدعاوى المنطقية البحتة .

الدعوى الخامسة عشرة : إن أهم مهام المنطق الاستنباطى البحت هى كأرجانونٍ للنقد .

الدعوى السادسة عشرة : المنطق الاستنباطي هو نظرية صحة الاستدلالات المنطقية أو العلاقة ذات النتيجة المنطقية . ثمة شرط ضروري و حاسم لصحة الاستدلال المنطقي هو : إذا كانت مقدمات الاستدلال الصحيح **صحيحة** ، كانت الاستنباطات أيضا **صحيحة** . يمكن أن نعبر عن هذا أيضا كما يلي : المنطق الاستنباطي هو نظرية نقل الحقيقة من المقدمات إلى الاستنباط .

الدعوى السابعة عشرة : يمكن أن نقول إنه : إذا كانت كل المقدمات صحيحة و كان الاستدلال صحيحا ، فلابد أن يكون الاستنباط أيضا صحيحا . وعلى هذا فإذا كان الاستنباط خاطئا في استدلال صحيح ، فلا يمكن أن تكون كل المقدمات صحيحة .

من الممكن أن نصوغ هذه النتيجة التافهة – إن تكن بالغة الأهمية – في الصورة التالية : المنطق الاستنباطي ليس فقط نظرية ***نقل الحقيقة*** من المقدمات إلى الاستنباط ، إنما هو أيضا و في نفس الوقت نظرية ***نقل الخطأ*** من الاستنباط إلى واحد على الأقل من المقدمات .

الدعوى الثامنة عشرة : بهذه الطريقة يصبح المنطق الاستنباطي نظرية للنقد العقلي ، وذلك لأن كل نقد عقلي إنما يتخذ شكل محاولة لتوضيح أنه من الممكن أن تُرَدَّ استنباطات غير مقبولة إلى التقارير التي نحاول نقدها ، فإذا نجحنا في أن نُرُدَّ – منطقيا – استنباطات غير مقبولة إلى تقرير ، فلنا أن نأخذ التقرير على أنه مُفَنَّد .

الدعوى التاسعة عشرة : نحن نعمل في العلوم مع نظريات ، نعني مع أنساق استنباطية . وهناك سببان لهذا . أولهما أن النظرية أو النسق الاستنباطي هو محاولة للتفسير ، ومن ثم محاولة لحل مشكلة علمية . و الثاني أن النظرية ، نعني النسق الاستنباطي ، يمكن أن يُنْقَد عقليا من خلال نتائجه ، فهو إذن حل تجريبي يخضع للنقد العقلي .

نكتفي بهذا بالنسبة للمنطق الصوري كأورجانون النقد .

ثمة مفهومان استخدمتهما هنا يحتاجان إلى توضيح قصير : مفهوم الحقيقة ومفهوم التفسير .

الدعوى العشرون : إن مفهوم الحقيقة مفهوم لا غنى عنه بالنسبة للتناول النقدي الذي طورناه هنا . إن ما ننقده هو الادعاء بأن نظرية ما صادقة . إن ما نحاول أن نبينه كَنُقَّادٍ لنظرية ما هو بوضوح أن هذا الادعاء ليس له أساس : أنه خاطىء .

لا يمكن بغير فكرة الحقيقة المنظِّمة أن نفهم الفكرة المنهجية العامة بأننا نستطيع أن نتعلم من أخطائنا : الخطأ يكمن فى فشلنا فى بلوغ هدفنا ، معيارنا للحقيقة الموضوعية الذى هو فكرتنا المنظِّمة .

إننا نصف الافتراض بأنه " حقيقى " إذا اتفق مع الوقائع أو تطابق معها ، أو إذا كانت الأشياء كما وصفها الافتراض . هذا هو ما يسمى المفهوم المطلق أو الموضوعى للحقيقة ، الذى نستخدمه جميعا باستمرار . ولقد كان النجاح فى إصلاح هذا المفهوم المطلق للحقيقة إحدى أهم نتائج المنطق المعاصر .

و هذه الملاحظة تعنى أن مفهوم الحقيقة قد قُوِّض . والواقع أن هذا كان هو القوة المحركة التى أنتجت ما ساد عصرنا من الايديولوچيات النسبوية .

و هذا هو السبب فى ميلى إلى أن أصف إصلاح مفهوم الحقيقة الذى قام به المنطقىُّ و الرياضىُّ ألفريد تارسكى بأنه أهم نتيجة فلسفية للمنطق الرياضى الحديث .

و أنا لا أستطيع بالطبع أن أناقش هذه النتيجة هنا ؛ لكننى أستطيع أن أقول بصورة دوجماطية صريحة أن ***تارسكى*** قد نجح فى توفير أبسط التفسيرات الممكنة وأكثرها إقناعاً لموضع اتفاق عبارةٍ ما مع الوقائع . ولقد كان هذا بالتحديد هو المهمة التى أدت صعوبتها إلى النسبوية الارتيابية - بنتائجها الاجتماعية التى لا أرى داعيا للتحدث عنها هنا .

أما المفهوم الثانى الذى استخدمتُه و الذى قد يحتاج إلى توضيح فهو مفهوم التفسير ، أو إذا أردنا الدقة ، مفهوم ***التفسير العلِّى*** .

إن أي مشكلة نظرية بحتة – أي مشكلة علم بحت – تكمن دائما في مهمة التوصل إلى تفسير واقعة ، أو ظاهرة ، أو اطّراد لافت للنظر ، أو استثناء من قاعدة لافت للنظر . وما نبغي تفسيره يسمى المُفَسَّر . و الحل التجريبي للمشكلة – نعني تفسيرها – يتألف عادة من نظرية ، نسق استنباطي ، يسمح لنا بتفسير المفَسَّر ، بربطه منطقيا بوقائع أخرى (تسمى *الشروط المبدئية*) . يكمن *التفسير الكامل* الوضوح دائما في إبراز الاستنباط المنطقي للمفسَّر ، من النظرية تعضدها بعض الشروط المبدئية .

و على هذا يتألف المخطط المنطقي الأساسي لكل تفسير من استدلال منطقي استنباطي تتألف مقدماته من نظرية و من بعض شروط مبدئية ، تكون نتيجتها هي المفسَّر .

لهذا المخطط الأساسي عدد من التطبيقات لافت للنظر . فلقد يستعمل ، على سبيل المثال ، لتوضيح الفارق بين فرض خاص ، وفرض آخر يمكن اختباره مستقلا . وعلاوة على ذلك – وهذا قد يثير اهتمامكم – فإنه من الممكن أن نحلل منطقيا و بطريقة بسيطة الفَارِقَ بين المشكلات النظرية ، والمشكلات التاريخية ، ومشكلات العلم التطبيقي. هذا يبينّ أن ثمة تبريرا منطقيا كاملاً *للفارق* الشهير بين العلوم النظرية و العلوم التاريخية – طالما أخذنا مصطلح " علم " في هذا السياق ليعني اهتماما بمجموعة من المشاكل محددة مميزة منطقيا .

يكفي هذا في توضيح المفهومين المنطقيين اللذين استخدمتها حتى الآن .

عن هذين المفهومين – مفهوم الحقيقة و مفهوم التفسير – ينشأ التطوير المنطقي لمفاهيم أخرى ربما كانت حتى أكثر أهمية بالنسبة لمنطق المعرفة و بالنسبة للمنهجية . وأول هذه المفاهيم هو " ***الاقتراب من الحقيقة*** " و الثاني هو " ***القدرة التفسيرية*** " أو ***المحتوى التفسيري*** للنظرية .

و هذان مفهومان منطقيان خالصان إلى *المدى الذي يُعَرَّفان* فيه بمساعدة المفاهيم المنطقية الخالصة لصدق العبارة و لمحتوى العبارة – نعني لفئة النتائج المنطقية للنظرية .

و كلاهما مفهوم نسبي . وعلى الرغم من أن كل عبارة تكون ببساطة إما صحيحة و إما خاطئة ، فإن عبارة *واحدة* قد تمثل اقترابا من الحقيقة أكثر من *أخرى* غيرها . سيكون الوضع هكذا ، مثلا ، إذا كان للعبارة الأولى نتائج منطقية " أكثر صحةً " و " أقل " خطأ من الثانية . (هنا نفترض أن المقارنة مقبولة بين تحت الفئات الصحيحة و تحت الفئات الخاطئة – داخل فئتى نتائج العبارتين) . يمكن بسهولة أيضا توضيح السبب فى أن لنا – على حق – أن نفترض أن نظرية نيوتن هى تقريب إلى الصدق أفضل من نظرية كبلر .

بنفس الشكل يمكن أن نبيِّن أن القدرة التفسيرية لنظرية نيوتن أكبر من مثيلتها لنظرية كبلر .

نحن إذن نحرز مفاهيم منطقية عليها يؤسَّس تقييم نظرياتنا ، مفاهيم تسمح لنا أن نتحدث حديثا ذا معنى عن تقدمٍ أو نكوص بشأن النظريات العلمية .

يكفى هذا بالنسبة للمنطق العام للمعرفة . و أحب الآن أن أقدم بعض الدعاوى الإضافية بشأن منطق العلوم الاجتماعية خاصة .

الدعوى الحادية و العشرون : ليس ثمة ما يسمى علم شهودى خالص ، ليس سوى علوم تُنَظِّرها (واعين و انتقاديين عادة) . وهذا ينطبق أيضا على العلوم الاجتماعية .

الدعوى الثانية و العشرون : السيكولوجيا علم اجتماعى ، لأن أفكارنا و أفعالنا تعتمد إلى حد كبير على الظروف الاجتماعية . ثمة أفكار اجتماعية واضحة مثل (أ) المحاكاة ، (ب) اللغة ، (جـ) العائلة . الواضح أيضا أن سيكولوجيا التعليم و التفكير ، والتحليل النفسى أيضا ، لا يمكن أن توجد دون استخدام واحدة أو الأخرى من هذه الأفكار الاجتماعية . السيكولوجيا إذن تفترض مقدماً مفاهيم اجتماعية، وهذا يبين أنه من المستحيل أن نفسر المجتمع تفسيرا شاملاً بمصطلحات سيكولوجية فقط ، أو أن نرده إلى السيكولوجيا . لا يمكن من ثم أن ننظر إلى السيكولوجيا على أنها أساس العلوم الاجتماعية .

أما ما لا نستطيع من ناحية المبدأ أن نفسره سيكولوچيا ، وما يلزم أن نفترضه مقدماً فى كل تفسير سيكولوچى ، فهو البيئة الاجتماعية للانسان . تشكل مهمة وصف هذه البيئة الاجتماعية (أعنى بمساعدة النظريات التفسيرية ، فليس ثمة أوصاف بلا نظرية – كما ذكرنا) تشكل إذن المهمةَ الرئيسية للعلم الاجتماعى . ومن الملائم إذن أن توكل هذه المهمة إلى السوسيولوچيا (علم الاجتماع) . و هذا هو ما أفترضه فيما يلى .

الدعوى الثالثة و العشرون : السوسيولوچيا مستقلة بذاتها ، بمعنى أنها – ولحد كبير – تستطيع ، ويلزم ، أن تقيم نفسها مستقلة عن السيكولوچيا . وبصرف النظر عن اعتماد السيكولوچيا على الأفكار الاجتماعية ، فإن هذا يعود أيضا إلى حقيقة أن السوسيولوچيا تواجَه على الدوام بمهمة تفسير نتائج اجتماعية لنشاط الانسان – غير مقصودة و عادة غير مرغوبة . وكمثال : إن المنافسة ظاهرة اجتماعية ، عادة غير مرغوبة لدى المتنافسين ، ولكن يمكن بل و يلزم أن تُفَسَّرَ كنتيجة غير مقصودة (عادة ما يتعذر تجنبها) لنشاط المتنافسين .

و على هذا ، فعلى الرغم من احتمال وجود تفسير سيكولوچى لبعض أنشطة المتنافسين ، فإن التنافس كظاهرة اجتماعية هو نتيجةٌ لهذه الأنشطة يتعذر تفسيرها سيكولوچيا .

الدعوى الرابعة و العشرون : لكن السوسيولوچيا مستقلة أيضا بذاتها بمعنى ثان ، نعنىَ ما أُطلق عليه كثيرا اسم سوسيولوچيا الفهم الموضوعى .

الدعوى الخامسة و العشرون : يُثْمر الاستقصاء المنطقى لمناهج علم الاقتصاد نتيجةً يمكن تطبيقها على كل العلوم الاجتماعية . هذه النتيجة تبين أن هناك ***منهجا موضوعيا خالصا*** فى العلوم الاجتماعية ، يمكن أن نسميه منهج ***الفهم الموضوعى*** ، أو منطق الموقف . من الممكن أن يُطَوَّرَ علمٌ اجتماعى موجه نحو ***الفهم الموضوعى*** مستقلا عن كل الأفكار الذاتية أو السيكولوچية ، ويكمن منهجه فى تحليل موقف الشخص النشط بما يكفى لتفسير نشاطه بلغة الموقف دون مساعدة إضافية

من السيكولوجية . ويتوقف " الفهم " الموضوعى على ادراك أن النشاط كان - موضوعيا - *ملائما للموقف* ، نعنى أن نحلل الموقف إلى حد تتحول فيه العناصر التى تبدو فى البداية سيكولوچية (كالرغبات و الحوافز و الذكريات و الارتباطات) تتحول إلى عناصر للموقف . يصبح الرجل ذو الرغبات الخاصة إذن شخصا يتميز موقفه بحقيقة أنه يلاحق *أهدافا* موضوعية خاصة ، والرجل ذو الذكريات أو الارتباطات الخاصة شخصا يتميز موقفه بحقيقة أنه مُزَوَّد موضوعيا بنظريات خاصة أو بمعلومات خاصة .

هذا إذن يسمح لنا بأن نفهم الأنشطة بمعنى موضوعى ، بحيث نستطيع القول : لا أحد ينكر أن لى أهدافا مختلفة و أننى أعتنق نظريات مختلفة (عن شارلمان ، مثلا) ؛ لكن ، لو اننى وُضعت فى موقفه الذى حُلِّل هكذا (حيث الموقف يضم أهدافا و معرفة) لَقُمْتُ - وربما قُمْتَ أنت أيضا - بما قام هو به . إن منهج تحليل الموقف منهج بالتأكيد فردانى ، ولكنه بالتأكيد ليس منهجا سيكولوچيا ؛ لأنه يستبعد - من ناحية المبدأ - كل العوامل السيكولوچية و يستبدل بها عناصر موضوعية موقفية . وأنا أطلق عليه عادة اسم " منطق الموقف " أو " المنطق الموقفى " .

الدعوى السادسة و العشرون : و تفسيرات منطق الموقف التى عرضناها هنا هى اعادةُ بناءٍ عقليةُ نظرية . إنها مفرطة فى التبسيط مفرطة فى التخطيط و من ثم فهى بوجه عام *خاطئة* . ورغم ذلك فمن الممكن أن تحمل محتوى من الحقيقة كبيرا ، وقد تكون - بالمعنى المنطقى الصارم - اقترابات جيدةً من الحقيقة ، بل و أفضل من غيرها من التفسيرات القابلة للاختبار . فى هذا المعنى يكون المفهوم المنطقى للاقتراب من الحقيقة أمراً أساسياً بالنسبة لعلم اجتماعى يَستخدم منهج تحليل الموقف . على أن تحاليل الموقف هى قبل كل شىء تحاليل عقلية يمكن نقدها تجريبيا كما يمكن تحسينها . ذلك أننا نستطيع مثلا أن نجد خطابا يبين أن المعلومات المتاحة لشارلمان كانت تختلف تماماً عن تلك التى فرضناها فى تحليلنا . على النقيض من ذلك سنجد أنه من الصعب أن تكون الفروضُ السيكولوچية أو الطابعية قابلةً للنقد .

الدعوى السابعة و العشرون : يفترض منطق الموقف ، بوجه عام ، عالَما فيزيقيا نعمل فيه . يحوى هذا العالَم ، مثلا ، موارد فيزيقية ، موارد تحت تصرفنا ، نعرف عنها شيئا ، وعوائق فيزيقية نعرف شيئا عنها أيضا (ليس عادة بالكثير) ، و لابد فوق ذلك أن يفترض منطق الموقف عَالَماً اجتماعيا يقطنه أناس آخرون، و نعرف شيئا عن أهدافه (ليس عادة بالكثير) و به علاوة على ذلك ***مؤسسات اجتماعية*** .وهذه المؤسسات الاجتماعية تحدد الطابع الاجتماعى المميز لبيئتنا الاجتماعية، وهى تتألف من كل الواقع الاجتماعى لعالمنا الاجتماعى ، الواقع الذى يقابل أشياءَ العالم الفيزيقى . فحانوت البقال و المعهد الجامعى وقوة البوليس و القانون كلها فى هذا المعنى مؤسسات اجتماعية . و الكنيسة و الدولة و الزواج هى أيضا ***مؤسسات اجتماعية*** ، ومثلها أيضا بعض العادات القسريه مثل الهاراكيرى باليابان. لكن الانتحار فى مجتمعنا الأوروبى ليس مؤسسة اجتماعية بالمعنى الذى أستُخْدِم فيه هذا المصطلح و الذى أجزم فيه بأن المقولة ذات أهمية .

كانت هذه هى الدعوى الأخيرة . أما ما يلى فهو اقترح و تعليق ختامى قصير .

اقتراح : ربما كان لنا أن نختار تجريبيا – كمشاكل أساسية لسوسيولوچيا نظريةٍ بحتة – أولا : دراسة *المنطق العام للمواقف* ، و ثانيا : *نظرية للمؤسسات و للتقاليد* . تضم هذه مشاكلَ كالآتية :

(١) المؤسسات لا تقوم بفعل ، إنما يعمل الأفراد داخل المؤسسات أو بالأصالة عنها . و المنطق الموقفى لهذه الأفعال سيكون هو نظرية *أشباه الأفعال للمؤسسات* .

(٢) و لقد نقيم نظرية لنتائج مؤسسية *للفعل الهادف* – مقصودة و غير مقصودة . وربما أدت هذه أيضا إلى نظرية خلقٍ و تطويرِ المؤسسات .

تعليق واحد أخير . إننى أعتقد أن للإبستمولوچيا أهمية ليس فقط بالنسبة للعلوم المفردة و إنما أيضا بالنسبة للفلسفة ، وأن القلق الدينى و الفلسفى فى زماننا هذا – و الذى يهم كل فرد منا بالتأكيد – هو فى معظمه قلق يتعلق بفلسفة المعرفة

البشرية . أسماه نيتشه العدمية الأوروبية ، وأسماه بيندا خيانة المثقفين ، أما أنا فأود أن أصفه بأنه نتيجة لكشف سقراط أننا لا نعرف شيئا ؛ أعني أننا أبدا لن نتمكن من تبرير نظرياتنا تبريرا عقليا .

لكن هذا الكشف الهام الذى أنتج من بين ما أنتج مرضَ الوجودية ، ليس سوى نصف كشف ؛ كما أن العدمية يمكن قهرها . ذلك أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرر نظرياتنا تبريرا عقليا ، لا و لا نستطيع حتى إثبات أنها محتملة ، إلا أننا نستطيع أن ننقدها عقليا ، ونستطيع أن نميز النظرية الجيدة من الرديئة .

لكن زينوفانيس – حتى قبل سقراط – كان يعرف هذا ، إذ قال :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية ...

عن كل شيء ، لكن بمرور الزمن ،

و من خلال البحث ، نتعلم و نعرف الأشياء بشكل أفضل .

(٦)

ضد التّبَجُّح

(رساله لم تعدّ أصلاً للنشر)

مقدمة : منذ نحو أربعة عشر عاماً تلقيت خطابا من شخص لم تسبق لى معرفته يدعى الهر كلاوس جروسنر . أشار فى خطابه إلى صديقى هانس ألبيرت ، وطلب منى حديثا مكتوبا عن وضع الفلسفة (الألمانية) . وافقت على الكثير مما جاء فى ذلك الخطاب ، وعلى الرغم من اختلافى فى الرأى مع البعض منه ، إلا أننى رأيت أنه يستحق المناقشة . وعلى هذا أجبت على أسئلته مع بعض التحفظات . فى خطاب تالٍ طلب منى الهر جروسنر أن آذن له بنشر أجزاء من الخطاب (هى المنشورة هنا) فى كتاب كان يخطط له . أذنت له بذلك على الرغم مما تملكنى من شكوك ، على أن يكون ذلك فقط لكتابه : احتفظت بكل حقوق المؤلف ، وأكدت على أنه لا يجوز له إعادة طبع إسهامى فى كتابه دون موافقة صريحة منى . وعلى الرغم من ذلك ، فبعد فترة قصيرة ظهر فى جريدة " دى تسايت " الأسبوعية اقتباس (تحت عنوان رائع هو " ضد التبجح ") دون موافقتى و دون الاشارة إلى حقوقى . (كثيرا ما يساء استعمال حقوق المؤلف فى ألمانيا و النمسا) . ولما كان خطابى قد نشر مرتين كاقتباسات ، كما استُشهد به مرات كثيرة على نحو خاطىء ، فقد رأيت أن أعيد هنا نشر الجزء الذى سبق نشره ، دون تنقيح ، على الرغم من عدوانيته . كتبت أقول :

أولاً ، هذه إجابة أسئلتك الأربعة (أو مجموعات أسئلتك) :

(١) بدأتُ في المدرسة الثانوية اشتراكيا ، لكنني لم أجد في المدرسة الإثارةَ الكافية . تركتُ المدرسة في عمر السادسة عشرة ، ولم أعد إلا لأؤدي امتحان القبول في الجامعة . وفي عمر السابعة عشرة (سنة ١٩١٩) كنت لا أزال اشتراكيا . لكنني أصبحت معارضا لماركس (نتيجة مصادمات مع الشيوعيين) . وقادتني تجاربي التالية (مع البيروقراطيين) إلى التبصر ، حتى قبل الفاشية ، بأن السلطة المتزايدة لآلة الدولة تشكل أكبر المخاطر على الحرية الفردية ، وأن علينا لذلك أن نستمر في محاربة هذه الآلة . لم تكن اشتراكيتي مجرد موقف عقلي نظري : تدربت على نجارة الموبيليا (على خلاف أصدقائي الاشتراكيين المثقفين) و أديت امتحان عمال المياومة ، وعملت في بيوت حضانة الأطفال ، وأصبحت مدرساً بالمدارس الابتدائية ؛ و قبل الانتهاء من أول كتاب لي (" المشكلتان الرئيسيتان للإبستمولوجيا " ، الذي لم ينشر إلا عام ١٩٧٩ - نشره مور ، توبنجن) لم أكن أنوي أن أعمل استاذا للفلسفة . (نُشر كتابي "منطق الكشف العلمي " عام ١٩٣٤ ، وقبلت منصبا في نيوزيلنده وقت الكريسماس ، ١٩٣٦)

و من صباي الاشتراكي احتفظتُ بالكثير من الأفكار و المثاليات حتى عمري المتقدم . وعلى وجه الخصوص :

على كاهل كل مثقف تقع مسئولية خاصة جدا . لقد مُنح امتيازا و فرصة الدراسة . هو يدين لعشيرته (لمجتمعه) في المقابل بحقها في أن تعرف نتائج دراسته بأبسط و أوضح صورة ممكنة و أكثرها تواضعا . إن أسوأ ما يمكن للمثقف أن يفعله - خطيئته الكبرى - هي أن يحاول أن يُنَصِّب من نفسه نبياً عظيما في مواجهة عشيرته و أن يتعالى عليهم بفلسفاتٍ تربكهم . على من لا يستطيع أن يتحدث ببساطة ووضوح أن يصمت ، و أن ينتبه إلى عمله ، إلى أن يستطيع ذلك .

أثناء انعقاد مؤتمر الفلسفة في ڤيينا عام ١٩٦٨ دعيت إلى مناقشتين تليفزيونيتين بين الفلاسفة . فوجئت إذ وجدت بلوخ في واحدة منهما . حدث بيننا يوما تصادم خفيف . (قلت صادقا إنني أغبى من أن أفهم الطريقة التي يُعَبِّر بها عن نفسه) . في

نهاية اللقاء قال ڤولفجانج كراوس رئيس الجلسة : " أرجوكم أن تجيبونى فى جملة *واحدة* ، ما هو فى رأيكم أهم ما نحتاجه ؟ " . كنت الوحيد الذى قدم إجابة مختصرة. قلت : " تواضعاً ذهنيا أكثر " .

إننى ليبرالى معاد للماركسية . لكننى أعترف بأن ماركس و لينين كانا يكتبان بطريقة بسيطة مباشرة . ترى ماذا كانا سيقولان عن أُبّهة الجدليين الجدد ؟ لابد أن كانا سيجدان كلمات أقسى من " الأبهة " . (فى رأيى أن كتاب ليفين ضد النقد العملى كتاب أكثر من ممتاز) .

لإجابة سؤالك عن المشاكل الاجتماعية التى تشكل أساس أعمالى .

كل أعمالى الفلسفية ترتبط بمشكلات غير فلسفية . كتبتُ عن هذا عام ١٩٥٢ (أنظر صفحة ٧٢ من كتابى " *افتراضات حدسية و تفنيدات* ") : " تتجذر المشكلات الفلسفية الحقيقية دائما فى مشكلات ملحة خارج الفلسفة ، وهى تموت إذا ما فسدت هذه الجذور " . و لقد أوردت أمثلة من مجالات تتجذر فيها مشكلات : السياسة ، الحياة الاجتماعية ، الدين ، علم الكونيات ، الرياضيات ، العلوم الطبيعية ، التاريخ .

ستجد وصفا " لجذور منطق البحث العلمى " (١٩٥٧) فى الفصل من كتابى *افتراضات حدسية و تفنيدات* بالصفحات ٣٣ - ٣٨ . (لم يترجم هذا الكتاب بعد إلى الألمانية ، لأننى لم أجد المترجم الكفء ، وستصلكم بالبريد نسخة منه) .

بالنسبة لـ " فقر المذهب التاريخى " أرجو أن تراجع الاهداء بالصفحة الخامسة من كتابى بهذا العنوان ، و أما عن " منطق البحث العلمى " فأرجو أيضا أن تنظر الصفحة الأولى من مقدمة الطبعة الألمانية الثالثة (ص ٢٥) .

(٢) سأكتب الكثير عن ذلك فيما بعد .

(٣) أعكف فى الوقت الحالى على كتابة مساهمتى لمجلد " مكتبة الفلاسفة

الأحياء " الذى يحرره آرثر شيلب (أعتقد أن بعض هذه المجلدات قد ظهر أيضا فى ألمانيا ،ومن بينها مجلد آينشتين) . و عنوان المجلد الذى أكتبه الآن هو " فلسفة كارل بوپر " . و هو يشمل (أ) ما يسمى " ببليوجرافيا عقلية " (ب) الاسهامات النقدية لنحو خمسة و عشرين شخصا (منهم علماء و منهم فلاسفة) (جـ) إجاباتى .

أكرس كتاباتى الحالية أساساً للصراع ضد اللاعقلانية و الذاتانية فى الفيزياء وفى علوم أخرى – فى العلوم الاجتماعية على وجه الخصوص . وأعمالى ، كالعادة ، هى محاولات لصياغة مشكلات يمكن التفاعل معها ، بأدق صياغة ممكنة ، ثم حلها . (حتى أعمالى المنطقية العلمية – فى الفيزياء مثلا – هى محاولات لحل مشكلات ترتبط بأمراضنا الاجتماعية و السياسية) .

أعود أيضا ما بين الحين و الحين إلى المشكلات التى قمت بحلها من سنين ، لأحسِّن الحل مثلا ، أو لأتابع المشكلات الجديدة التى نجمت عن حلِّىَ المقترح – أو لأتتبع ارتباطات جديدة .

إليك قائمة بهذه المشكلات :

مشكلة تعيين الحدود . العلم / اللاعلم ؛ العقلانية / اللاعقلانية .

مشكلة الاستقراء . فى كل صورها ؛ بما فيها النزعات الطبيعية و الكليات و"الماهية " ؛ مشكلة التعريف (استحالة تعريف المُسلَّمات و الطبيعة اللاجوهرية لكل التعريفات) .

مشكلة المذهب الواقعى (ضد الوضعية) . منهجية العلوم الطبيعية والانسانية .

دور المشكلات و مواقف المشكلة فى العلوم الاجتماعية و التاريخ . المشكلة العامة لحل المشاكل .

مشكلة الموضوعية . نظرية تارسكى للحقيقة . المحتوى ، ومحتوى الحقيقة ،

و الاقتراب من الحقيقة . الموضوعية فى المنطق (نظرية الاستنباط) ، فى الرياضيات ، نظرية الاحتمال . الاحتمال فى الفيزيقا . مشكلة الزمن و اتجاه الزمن .

موقف نظرية داروين للانتخاب الطبيعى . تحسين نظرية الانتخاب الطبيعى (التفسير الانتخابى للاتجاهات التطويرية) . اللغة البشرية و تطورها . لغة الإيحاءات السياسية .

اللاحتمية و الانتخاب . نظرية العالم الثالث ، ونظرية القيم المنطقية وغير المنطقية .

مشكلة العقل – الجسم . عدد كبير من المشكلات التاريخية ، و على وجه الخصوص عن تاريخ النظريات (من هيسيود و القبل – سقراطيين و حتى نظرية الكم) .

هذه قائمة طويلة (وقد لا تكون كلها مفهومة لمن لا يعرف أعمالى) ، ولقد حذفت منها الكثير ، ولازلت أعمل على كل هذه المشكلات و غيرها . أنظر قائمة منشوراتى ، وإن كان لا يزال لدى الكثير مما لم يُنْشر .

(٤) أعتقد أننى لم أنشر كلمة واحدة عن ماركوزى . و أرى ألاَّ فائدة تُرجى من تورطى فى هذا النقد العنيف (أنظر النقطة الثانية فيما يلى . مستنقع !) . إننى اعتقد – إذا لم تخنِّى الذاكرة – أننى قابلته لأول مرة فى كاليفورنيا عام ١٩٦٦ (رغم أننا قد تزامنًا فى هارفارد عام ١٩٥٠) ، لكنا لم نناقش شيئا. إن لى نفس رأى صديقى وزميلى كرانستون فى ماركوزى .

كتبت فعلا عن المذهب الحالى فى الفصل التاسع من المجلد الأول من ***المجتمع المفتوح*** (و ترجَمَتُهُ إلى الألمانية للأسف ترجمة رديئة) (أنظر الشعار الذي قدمه روچر مارتين ده جارد) . وعلى الجملة ، فقد كرر ماركوزى ما يقوله مورلان عن ده جارد . يمكن أن تجد نقدى فى الفصل التاسع من المجتمع المفتوح . طبيعى أننى كتبت هذا النقد ، بالفصل التاسع ، قبل أن يتخذ ماركوزى موقفه العقلى الحالى بوقت طويل (" الفلسفة السلبية ") ، كما نشر ده جارد كتابه بالفعل فى ١٩٣٦ – ٤٠ .

و فى رأيى أن الفارق بين " المثاليين " من الفاشست و ماركوزى يكاد يكون منعدما .

أتحول الآن إلى نقطتك الثانية .

٢- هذه المجموعة من الأسئلة فى خطابك تغطى مساحة كبيرة حقا . و علىّ أن أبدأ بنظريتى الإبستمولوچية .

تقول إنك قد قرأت أعمالى ، لكن أرجو أن تعود فتقرأ ***دعواى الثانية*** بصفحة ١٠٣ فى كتاب أدورنو ***جدل الوضعيين*** . لقد أخذتُ دعوى أننا لا نعرف شيئا مأخذ الجد . من المهم ألاَّ ننسى أبدا جهلنا . ***و على هذا فلا يجوز أبداً أن ندعى أننا نعرف شيئا ، ولا يصح أبداً أن نتبجح .***

إن ما أسميته قبلا الخطيئة الكبرى (النقطة الأولى) - وقاحة أنصاف المتعلمين - هى ببساطة : التحدث باللغو ، ادعاء حكمة ليست لنا . إليك مواصفات الطبخة : امزج تحصيل الحاصل بالتفاهات ثم تَبِّلْها بالهراء المتناقض . وهذه وصفة أخرى : اكتب بعضا من المباهاة التى يصعب فهمها ثم أضف بعض التفاهات من آن لآخر . سيسعد بهذا كل قارىء يطربه أن يجد فى كتاب " عميق " كهذا أفكاراً خطرت له قبلا . (يمكننا جميعا أن نرى فى أيامنا هذه أن ملابس الامبراطور الجديدة قد أصبحت موضة !) .

يصل الطالب إلى الجامعة دون أن تكون لديه فكرة عن المعايير التى عليه أن يتبناها ، ومن ثم فإنه يتبنى ما يقابله من معايير . ولما كانت المعايير الذهنية فى معظم أقسام الفلسفة (و السيوسيولوچيا على وجه الخصوص) تسمح بالمباهاة و ادعاء المعرفة (يبدو كل هؤلاء و كأنهم يعرفون الكثير) فإن أفضل الطلبه - حتى هؤلاء - يفقدون صوابهم . يصبح كل من تزعجه الادعاءات الكاذبة للفلسفة " الحاكمة " معاديا للفلسفة ، ***ولهم كل الحق*** . ثم أنهم يعتقدون ***خطأ*** أن هذه الادعاءات هى ادعاءات الطبقة " الحاكمة " ، وأن أى فلسفة تأثرت بماركس ستكون أفضل . لكن هراء اليساريين المعاصر أسوأ على وجه العموم من هراء اليمينيين المعاصر .

ماذا تعلَّم الجدليون الجدد ؟ لم يتعلموا مدى الصعوبة فى حل المشكلات و فى الاقتراب من الحقيقة . لم يتعلموا غير الطريقة التى يُغرقون بها اخوتهم البشر فى بحر من الكلمات .

و على هذا فإننى لا أحب أن أتشاجر مع هؤلاء : ليس لديهم معايير .

ربما يثير انتباهك أن تعرف أنه خلال فترة الاضطرابات الطلابية كلها لم نجد إلا طالبا ثوريا واحدا فى قسمى (قسم الفلسفة و المنطق و المنهج العلمى) بكلية الاقتصاد فى لندن . كانت لديه الفرصة كاملة ليقدم رؤيته و لم يكن من سبب للشكوى. لم ندرِّسْ أنا و زملائى بالقسم أبدا بطريقة تحكمية أو دوجماطية . كنا نطلب من طلبتنا دائما (منذ رأست القسم عام ١٩٤٦) أن يقاطعوا المحاضرة إذا لم يفهموا شيئا أو إذا كان لديهم اعتراض . أبداً لم نعاملهم من علٍ . أبدا لم ننصِّب أنفسنا كمفكرين كبار . كنت أكرر تأكيدى بأننى لا أود أن أحول أحدا إلى مذهب جديد . كنت ببساطة أضع أمام الطلبة المشاكل و حلولها التجريبية . طبيعى أننى كنت أوضِّح موقفى تماما – ما أعتبره صحيحا و ما أعتقد أنه خاطىء .

لذا فإننى لا أقترح أى مذهب فلسفى ، أو أى إلهام جديد (على عكس ***كل*** من ذكرتهم فى خطابك ، باستثناء هانس ألبيرت) ، وإنما أقدم مشاكل و حلولاً للتجريب ، لتُفْحَصَ هذه الحلول التجريبية فحصا نقديا .

و هذا يلقى بعض الضوء على الفارق الواسع بينى و بين من ذكرتهم من فلاسفة . ليس ثمة بين الفلاسفة إلا عدد محدود جدا ممن يقومون بحلِّ المشكلات . إننى أتردد فى قولى هذا : لكننى أعتقد أننى قمت بحل سلسلة كاملة من المشكلات الفلسفية الأساسية حقا ، مثل مشكلة الاستقراء (وهذه الحلول التجريبية قد أنتجت – كالمعتاد – مشكلات جديدة خصبة) .

و على الرغم من أننى حققت نجاحا كبيرا لا أستحقه ، فكثيراً ما يتم تجاهل حقيقة أننى قد قمت بحل مشاكل ، . (و هانس ألبيرت هو الاستثناء الكبير فى ألمانيا).

يعجز معظم الفلاسفة عن إدراك المشكلة أو حلها – حتى و المشكلة تحدق فى أوجههم: هذه الأشياء تقع ببساطة خارج نطاق اهتمامهم .

لست راغبا فى نقد هؤلاء الفلاسفة . إن نقدهم (كما قال صديقى كارل مينجر ذات مرة) يعنى أن أغوص وراءهم ، ممتشقا حسامى ، فى المستنقع الذى يغرقون فيه، فأغرق بالطبع معهم . (جربها هانس آلبيرت ، ولم يغرق بعد) . و بدلاً من أن أنقدهم ، أحاول أن أرسى معايير جديدة أفضل بمناقشة حلول المشكلات . قد يبدو هذا غطرسة ، لكننى اعتقد أن هذا هو السبيل الوحيد للعمل . ربما فسر هذا السَّبَبَ فى أننى أبدا لم أنشر كلمة عن ماركوزى أو عن هابرماس (حتى نشرت خطابا فى الملحق الأدبى للتايمز فى ٢٦ مارس ١٩٧٠ ، وصورتُه مرفقة) .

إن الدعوى الأساسية لأدورنو وهابرماس فى ***جدل الوضعيين*** هو ***الادعاء*** (الذى قدمه مانهايم) بأن ***المعرفة الواقعية و الأحكام القيمية فى السوسيولوجيا مرتبطة لا مناص*** . ولقد عالجت الموضوع برمته فى نقدى لمانهايم (***المجتمع المفتوح*** ، المجلد الثانى ، ***فقر المذهب التاريخى*** ؛ و أيضا ***جدل الوضعيين*** من الفقرة الأخيرة قبل الدعوى ١١ إلى الدعوى ١٣ *) النقد الذى حاولت فيه أن أثبت ، ليس خطأ سوسيولوجيا المعرفة عند مانهايم ، و إنما تفاهتها و لا علاقيتها . وخصومى إنما يكررون دعوى مانهايم المُرَّة بعد المرة ، بكلمات قديمة أو جديدة ، بدلا من أن يناقشوا ما أوردته من نقاط مناقشة جادة . الواضح أن هذا لا يجيب على نقدى .

أتحول الآن إلى نقطة جديدة ، ترتبط ***بمعجمك الفلسفى*** (فى مقالتك) ، أنقد بها هذا المعجم .

(٥) أنا لا أختلف مع أحد حول كلمات . لكن التعبيرين " ***الوضعية*** " و " *الوضعية الجديدة* " ، وقد وصلا إلى هذا الجدل عن طريق هابرماس ، لهما تاريخ يكاد يثير الضحك .

---

* أنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب .

(أ) ***الوضعية*** . قدم كومت هذا التعبير ، وكان في الأصل يعنى الوضع الابستمولوجي التالي . هناك معرفة واعية وضعيه ، أعنى غير فرضية . وهذه المعرفة لابد أن تُحفظ كنقطة بدء و كأساس .

(ب) الوضعيه الأخلاقية و القضائية . حاجَّ نقاد هيجل (و أنا منهم ، في ***المجتمع المفتوح***) بأن نظرية هيجل التي تقول " إن كلّ ما هو معقول واقعيُّ " هي صورة من الوضعية : فالقيم الأخلاقية أو القضائية (العدل مثلا) تُستبدل ***بالوقائع الوضعية*** (العرف السائد و القانون السائد) . (لا يزال دمج هيجل للقيم و الوقائع ، ملازماً هابرماس : إن بقايا هذه الوضعية هي ما يمنعه من تمييز المعياري من الواقعي) .

و مزجُ الوضعي هذا بين القيم (المعايير) و الوقائع هو من نتائج إبستمولوجيا هيجل ، وفضلاً عن ذلك فإن الوضعي الإبستمولوجي المخلص لابد أن يكون أيضا وضعيا أخلاقيا و قضائيا . وهذا يعنى كما بينت في ***المجتمع المفتوح*** أن :

الحق = القوة

أو أن

القوة اليوم = الحق

ثمة وضع أقاومه بنفس القوة هو المستقبلية الأخلاقية

القوة غـداً = الحق

(جـ) ***وضعية إيرنست ماخ*** . قَبل ماخ و من بعده برتراند راصل المذهب الحسي في بعض أعمالهما :

إيسّه = بيرسيبي

و هذا يعنى على وجه التقريب : لا شيء يوجد غير الأحاسيس . ولقد قَرنا هذا بموضوعية كومت : تتألف المعرفة ***من وصف للوقائع (لا من تفسيرات وفروض)*** .

(د) قَرَنَت ***الوضعية المنطقية*** لحلقة ڤيينا وضعيةَ ماخ و برتراند راصل بفلسفة راصل للمنطق الرمزى للرياضيات . (سميت هذه آنئذ و حتى الآن باسم " الوضعية الجديدة ") .

(هـ) جاء الآن دورى .

جادلت ضد كل صور الوضعية فى ڤيينا خلال الأعوام من ١٩٣٠ حتى ١٩٣٧ و فى انجلترا عامى ١٩٣٥ - ١٩٣٦ .

و فى عام ١٩٣٤ نشرت كتابى ***منطق الكشف العلمى*** . كان هذا الكتاب نقدا للوضعية . ولقد كان شليك و فرانك ، قائدا حلقة ڤيينا ، من التسامح حتى ليقبلا الكتاب فى سلسلةٍ كانا يحررانها .

من بين نتائج هذا التسامح ***أنْ قد ظن كل من ألقى نظرة سريعة على الكتاب أننى وضعى*** .

و لقد نتج عن ذلك تلك الأسطورة الذائعة بأن پوپر وضعى . أسىء استخدام هذه الأسطورة فيما لا يعد و لا يحصى من المقالات و الهوامش و الجمل الثانوية . فما أن " يعرف " أحدهم بهذه الطريقة أننى وضعى ، وما أن يورط نفسه أمام الملأ بهذه الرؤية ، حتى يحاول أن يحور مفهوم الوضعية فيما بعد كى ينطبق علىّ. حدث هذا مراراً و تكراراً ، لاسيما مع من لم يقرأ كتبى أصلاً ، أو مع من قرأها و لكن بطريقة سطحية جداً . ***لكن هذا كله غير مهم نسبياً*** ، ذلك أن القضية قضية كلمات (" الوضعية ") و أنا لا أختلف مع أحد حول كلمات .

و رغم ذلك فأنا أبعد ما يكون عن الوضعية . (وجه الشبه الوحيد هو أن لى اهتماما كبيرا بالفيزياء و البيولوچيا ، بينما لا يولى التأويليون أدنى اهتمام بالعلوم الطبيعية) .

إننى على وجه التخصيص :

مضاد لمذهب الاستقراء ؛

مضاد للمذهب الحسى ؛

نصير لأولوية النظرىّ و الفرضىّ ؛

واقعى .

إن ابستمولوچيتى تعنى أن العلوم الطبيعية لا تبدأ " بقياسات " و إنما بأفكار كبيرة ، وأن التقدم العلمى *لا* يكمن فى تجميع وقائع و توضيحها ، وإنما فى أفكار ثورية جسورة ، تُنْقَد بعدئذ بحدة و تُخْتَبَر .

أما عن الأمور الاجتماعية فإننى أؤكد على تناولٍ عمليّ : محاربة الشر ، محاربة ما يمكن تجنبه من معاناة و ما يمكن تجنبه من نقص فى الحرية (فى مقابلة الوعد بجنة على الأرض) ، وفى العلوم الاجتماعية فإننى أحارب ضد سلوك التزييف .

إن موقفى فى الواقع بعيد عن الوضعية بُعد موقف جادامر (مثلا) .

أتَرَى ؟ لقد اكتشفتُ – وهذا هو أساس نقدى للوضعية – أن العلوم الطبيعية *لا* تبدأ بطريقة وضعية ، لكنها تستخدم فى الأغلب منهجا يعمل " بأحكام مسبقة " ، غير أنها ، وحيثما أمكن ، تستخدم أحكاما مسبقة جديدة ، ***و أحكاما مسبقة يمكن نقدها*** ثم تُخضعها لنقد قاس . (يمكن أن تجد هذا كله فى ***منطق الكشف العلمى***، ١٩٣٤ ، الذى نشر بالانجليزية لأول مرة عام ١٩٥٩) . بل و لقد استخدمت كلمة " حكم مسبق " بهذا المعنى و بيَّنت أن بيكون ، الذى شجب الأحكام المسبقة ، قد أساء فهم منهج العلوم الطبيعية – أنظر كتابى الصغير ***عن مصادر المعرفة والجهل*** ، ١٩٦٠ ، الذى أعدت طباعة فى مقتطفاتى المختارة ***افتراضات حدسية وتفنيدات*** ، لاسيما صفحة ١٠٤ *

و على هذا : فإن ما يميزنى عن جادامر هو تفهم أفضل " لمنهج " العلوم الطبيعية ، و نظرية منطقية للحقيقة و ***الموقف*** النقدى . لكن نظريتى مضادة للوضعية تماما مثل نظريته ، ولقد بينت أن التفسير النَّصِّىّ (التأويلى) يستخدم مناهج علمية أصيلة ، ثم ان نقدى للوضعية قد نجح نجاحا مذهلا . لقد قَبِله لحد كبير بعد سنين

---

* الفصل الثالث من هذا الكتاب يعتبر صيغة مختصرة لذلك الكتيب كما ظهر فى ***افتراضات حدسية و تفنيدات*** .

طويلة الأعضاءُ الأحياءُ من حلقة ڤيينا . فلقد تمكن چون باسمور المؤرخ الفلسفى من أن يكتب : " لقد ماتت الوضعية مثلما تموت الحركات الفلسفية " .

أنا لا أعطى وزنا كبيرا للكلمات و الأسماء . لكن اسم " الوضعية (الجديدة) " ليس سوى عَرَضٍ للسلوك الشائع للنقد قبل القراءة . أحب أن أجعل هذا واضحا بسبب معجمك الفلسفى . أنا لا أتناقش مع من يناقشون الأشياء بلغةٍ مثل هذه الكلمات الشعار . أُنظر ملاحظة كارل مينجر التى ذكرتها فيما سبق . إن هذا لن يقودنا إلا إلى المستنقع الهائل للشجارات المدرسية حول الكلمات . أحب أن استخدم وقتى فيما ينفع : فى دراسة مشاكل أكثر إلحاحا .

(شرع الهر ڤيلمار فى قراءة – وتفنيد – ***منطق البحث العلمى*** إذ لم يجد أعضاء مدرسة فرانكفورت الآخرون وقتا للقراءة . يغدو كتاب جادامر ***الحقيقة والمنهج*** عنده هو نقيضَ الابستمولوچيا و المنهجية . لكن ليس ثمة توافق .)

لم يكن نقد أدورنو و هابرماس لموقفى واضحاً على الاطلاق . باختصار : إنهما يعتقدان – لأن إبستمولوچيتى وضعية (كما يتصوران) – فإنها تدفعنى إلى الدفاع عن الوضع الاجتماعى الراهن . وبمعنى آخر : إن وضعيتى الإبستمولوچية (التى افترضاها) تدفعنى إلى قبول وضعـيـة أخلاقـيـة قضائية . (كان هذا هو نقدى لهيجل) . و لقد أغفلا للأسف – على الرغم من أننى فى الحق ليبرالى (غير ثورى) – أن نظريتى الابستمولوچية ***هى نظرية عن نمو المعرفة عن طريق ثوارت ذهنية و علمية*** . (عن طريق أفكار جديدة و عظيمة) .

لم يعرف أدورنو وهابرماس ما ينقدان ، ولم يعرفا أن نظريتهما عن العلاقة مستحيلة التحليل بين القيم و الوقائع هى وضعية أخلاقية قضائية ، مشتقة من هيجل .

خلاصة للكتاب عن ما يسمى " جدل الوضعيين " . هذا الكتاب يبحر تحت العَلَمِ الخاطىء . وفوق ذلك : فلقد كان إسهامى – الذى ***هو الأول*** ، من الناحية الزمانية و من الناحية المنطقية ، والذى عنه حقا نشأ كل ما سواه – هذا الاسهام كان المقصود منه أن يكون أساساً للمناقشة . كان يتألف من سبع و عشرين دعوى مُصَاغة

صياغةً دقيقة واضحة ، كان من الواجب و من الممكن أن تُنَاقش . لكن دعاوای لم تظهر – إلا بالكاد – فی حنايا هذا الكتاب الطويل ، وغرق إسهامی وسط الكتاب فی بحر من الكلمات . أبداً لم يَذْكُر أیُّ استعراض أن دعاوای و حججی لم تحظ أبداً بإجابة . نجح المنهج (إذا لم تكن لديك حجج ، فاستبدل بها سيلاً جارفاً من الكلمات) و نُسيت دعاوای و حججی الغارقة .

لكن هذا كله (أعنی كل كتاب " جدل الوضعيين ") هو ببساطه كالمشی علی قشر البيض ، ويكاد يكون بشعا فی تفاهته .

خلاصة كل شیء : علی الرغم من أننی أكاد دائما أعمل علی مشاكل علمية دقيقة التحديد فإن خيطا شائعا يجری خلال أعمالی كلها : ***لصالح*** الجدل النقدی ، ***ضد*** الكلمات الجوفاء و ضد الوقاحة الذهنية و الادعاء – ضد ***خيانة*** المثقفين ، كما أسماها چولیين بيندا . إننی مقتنع أننا – نحن المثقفين – المسئولون عن كل الفساد تقريبا ، لأننا لا نجاهد كما يجب لبلوغ الأمانة الفكرية (ومن ثم فقد ينتصر فی آخر المطاف أكثر المضادين للعقلانية حماقةً) . قلت هذا فی ***المجتمع المفتوح*** فی مائة هجوم مختلف علی مدَّعی النبوة ، ولم تكن كلماتی متصنعة . و علی سبيل المثال ، فقد كتبت بعض الملاحظات القصيرة ***المؤلمة جدا*** عن ياسبرز و هايديجَّر .

يبدو أنك تريد أن تعرف أسباب رفضی أی نقاش مع بروفسور هابرماس .

إليك أسبابی ، وهی تتكون : (١) من اقتباسات عن بروفسور هابرماس ، من بداية حاشيته إلی النزاع بين پوپر و أدورنو فی " ***جدل الوضعيين*** " . (ملحوظة : لم أنشر أبداً كلمة عن أدورنو أو هابرماس حتی ٢٦ مارس ١٩٧٠) . (٢) من ترجماتی . سيعتقد الكثير من القراء أننی قد فشلت فی تقديم ترجمة وافية للأصل . ولقد يكونون علی حق . إننی مترجم جيد لحد معقول ، لكن ربما كنت أغبی من أن أقوم بهذه المهمة . أيا كان الأمر ، فلقد بذلت كل ما فی وسعی :

أحس بضرورة أن أعالج الأصل
بشعور جارف و لو مرة
حتی أتمكن من أن أنقل

النص المقدس إلى الألمانية الحبيبة . *

لم يكن الهدف من ترجمتى أن أتجنب الكلمات الغريبة طالما كان معناها واضحاً (التعاون = العمل الجماعى ؛ التنافر = التعارض) ، إنما كان همى *الأوحد* أن أجعل المحتوى المعلوماتى لكل جملة – وهو الهزيل بعض الشىء – كأوضح ما يكون ، حتى لو تسبب ذلك فى أن تصبح الترجمة أطول من الأصل .

يبدأ هابرماس باقتباس من أدورنو (صفحة ١٥٥) :

اقتباسات من مقالة هابرماس	***(ترجمتى)***
الجملة الاجتماعية – دون مساعدة – لا تقود أىَّ حياة فوق ما توحده و فوق ما تتشكل منه هى ذاتها .	يتألف المجتمع من علاقات إجتماعية
هى تنتج و تكاثر نفسها من خلال عناصرها الفردية	و هذه العلاقات المختلفة ***بطريقة*** ما تنتج المجتمع
إن فصل هذه الجملة الاجتماعية عن الحياة ، و عن التعاون ، و عن التنافر الفردى ،	من الممكن أن نجد التعاون والتعارض بين هذه الارتباطات ؛ ولما كان المجتمع (كما سبق و ذكرنا) يتوقف على هذه الارتباطات ، فمن المستحيل فصله عنها ،

* عن " فاوست " لجوته .

ليس بأصعب من تفهم أى عنصر بلغة وظيفته فحسب ، دون تبصر فى الكل، الجوهر الملازم فى حركة الكيان الفردى ذاته .	لكن العكس صحيح أيضا : فليس فى الارتباطات ما يمكن فهمه دون غيره .
كيان النظام وكيان الفرد متعاكسان ، ولا يمكن فهمهما إلا من خلال تعاكسهما .	(تكرار ما سبق)

(ملحوظة : من الممكن أن يعبر عن مذهب الوحدة المذكور هنا ، بطرق شتى ، بطرق كثيرا ما تكون أفضل ، غير أن الكلمات تصبح أكثر إثارة للاعجاب فى كل مرة)

و الآن يكتب هابرماس نفسُه :

يفهم أدورنو المجتمع بلغة المقولات ، التى لا تنكر أن أصلها موجود فى منطق هيجل .	يستخدم أدورنو مصطلحات تذكرنا بهيجل .
هو يرى المجتمع جملة ، بالمعنى الجدلى الحرفى – الذى يمنع الإدراك العضوى للكل بصيغة العبارة القائلة إنه أكثر من حاصل جمع أجزائه ؛	هذا هو السبب فى أنه لا يقول إن الكل أكثر من حاصل جمع أجزائه ؛
لا وليست الجملة طائفة يمكن تحديد مقاييسها المنطقية عن طريق دمج كل ما بداخلها .	لا و لا أن الكل هو طائفة من العناصر .

و هكذا دواليك – و على سبيل المثال فسنجد فى آخر نفس هذه الصفحة

إن جملة العلاقات الاجتماعية المتبادلة للحياة ....

إننا جميعا بشكل ما مرتبطون مع بعضنا بعضا ....

أو فى صفحة ١٥٧ .

النظريات هى مخططات منظَّمة لنا أن نُقيمها حسب هوانا داخل هيكل بنائى لغوى ملزِم .
تُثبت هذه النظريات قابليتها للتطبيق فى مجال موضوع معين إذا أرضت تنوعه الواقعى .

لا يجوز أن تصاغ النظرية خارج قواعد النحو ، وفيما عدا ذلك يمكنك أن تقول ما تشاء .
و يمكن تطبيقها على موضوع بذاته إذا كانت ملائمة له .

لكن الكثيرين من السوسيولوچيين و الفلاسفة و مساعديهم يعتبرون للأسف أن مهمتهم الشرعية هى – تقليديا – أن يجعلوا البسيط يبدو معقدا و التافه يبدو صعبا . هذا ما تعلموه و يعلِّمونه لغيرهم ، و ليس ثمة ما يمكن عمله حيال ذلك . لم يستطع ولا حتى فاوست أن يغير الأشياء . لقد تشوهت آذاننا ذاتها الآن حتى لم تعد تسمع سوى كلمات التبجح و الادعاء .

يعتقد الناس عندما يسمعون الكلمات
أن وراءها بالضرورة أفكاراً ترافقها .

هذا هو السبب فى أن يستطرد جوته قائلا فى القدرة الخفية العظيمة لهذه المعرفة السحرية :

فإذا لم تستطع أن تفكر
فلتغمز لى بطرف عينك
و سأعطيك إياها دون مقابل .

إننى كما تعرفون معارض لماركس ، لكن ثمة من بين تعليقاته هذا التعليق الذى استحسنه : " إن الجدل فى صورته الملغزة قد أصبح بدعة ألمانية ... " .

و لا يزال .

هذا عـذرى إذ لم أدخل فى هذا الجـدل . إننى أفـضل أن أصــوغ أفكارى فى أبسط صورة : و هذا أمر ليس بالسهل فى الكثير من الأحيان .

الجـــزء الثانـــى

عن التـــــاريخ

(٧)

كتبٌ و أفكـــار

أولُ مطــبوعاتِ أوروبـا

شكرى الجزيل على دعوتى لإلقاء محاضرة عن الكتب ، ليس هذا لأننى اعتقد أن الكتب ، ومن ثم المكتبات ، هى أكثر الأشياء المادية أهمية و تمييزاً لحضارتنا الأوروبية ، بل و ربما للحضـارة البشرية برمتـهـا ، وإنما أيضـا بسبب الدور الغـالب الذى لعبتـه الكتب – و لا زالت – فى حياتى . فى سن الخامسة ، قُرِىء علىَّ المجلد الأول من كتاب سلمى لاجـــرلوف " *مغامرات نيلس الرائعة* " *(الرحلة الرائعة للصغير نيلس هولجرسون مع الأوز البرى)* . كـان الكتـاب قـد صـدر حديثـا فـى ثلاثة مجلدات خضراء . أثَّر هذا الكتاب على طباعى كما لم يؤثر كتاب ، وكان له نفس الأثر على طبـا ع صديق طفولتى كونراد لورينتس . وقع كونراد فى حب الأوز البرى ووقعت أنا فى حب سلمى لاجرلوف و كتبها . مثلها أصبحت مدرساً . و بقيت أنا و كونراد مخلصـين لحبنا .

---

* محاضرة القيت فى ٢ نوفمبر ١٩٨٢ بالقصر الامبراطورى القديم (هوفبورج) فى فيينا احتفالا بمعرض للكتب افتتحه رودولف كيرخشليجر ، وكان رئيسا لجمهورية النمسا الفيدرالية آنئذ . الترجمة إلى الانجليزية قامت بها ميليتا ميو .

لعبت الكتب دوراً هاماً فى حياتى منذ ذلك التاريخ ، دورا ربما فاق دور الموسيقى . يبدو لى أنْ ليس من بين الانجازات البشرية مثل الأعمال الرائعة للموسيقى الكلاسيكية ، ما يتسامى فوق قوى البشر و ما يثير فى نفس الوقت و يُعْجِز – و لا حتى أعظم الابداعات الأدبية و الفنية . لكن الكتب عندى لا تزال هى الأكثر أهمية من الناحية الثقافية .

لا أود هنا أن أتحدث عن الثورة الأوروبية الكبرى التى نَدين بها ليوهان جوتنبرج (أو ربما للورين يانتسون كوستر ؟) ، الذى كان ابتكاره للكتاب المطبوع ، على أغلب الظن ، هو القوة الرئيسية للحركة الانسانية و حركة الاصلاح ، للنهضة العلمية ، وللديموقراطية فى نهاية الأمر .

إنما سأتحدث عن عملية تشبه هذه كثيراً ، إن تكن أكثر محلية ، عملية بدأت فى اليونان قبل جوتنبرج بألفى عام ، وأتخيل أنها كانت أصل حضارتنا الأوروبية على وجه التخصيص .

كان هذا هو العصر الذى أُطلق عليه – و بحق – اسم المعجزة الإغريقية ، أو على وجه التحديد المعجزة الأثينية : القرن السادس و الخامس قبل الميلاد . عصر صدٍّ الفرس ؛ العصر الذى أصبح فيه الشعب الاغريقى ، بدفاعه عن الحرية ، مدركا لفكرة الحرية ؛ العصر الذى أنجب بيركليز و الذى قاد إلى بناء البارثينون .

أبدا لا يمكن أن تجد مثل هذه المعجزة تفسيرا كاملا . لقد تفكرتُ فيها سنين طويلة ، وكتبتُ عنها أيضا . وأنا أقترح أن جزءاً من التفسير – جزءاً لا أكثر – يكمن فى التضارب ، فى الصدام بين الاغريق و الحضارات الشرقية ، فيما قد سُمِّى " الصدام الثقافى " . على أية حال ، فلقد بزغت ملاحم هوميروس (وكان موضوعها صدام الثقافات) و جل الأفكار الجديدة الرائعة ، بزغت فى المستعمرات الاغريقية الشرقية على سواحل آسيا الصغرى ، حيث كان الصدام الثقافى أكثر ما يكون وضوحاً . ولقد وصل هذا كله – أو جزءٌ منه – إلى الغرب عن طريق السياسيين وسواهم من اللاجئين الهاربين من الفُرس . كان فيثاغورث وزينوفانيس وأناكساجوراس من هؤلاء اللاجئين .

و لقد خَطرت بذهنى لفترة فكرةُ أنه ربما أمكن تفسير المعجزة الأغريقية جزئيا - لاسيما المعجزة الأثينية - (و جزئيا جدا) بابتكار الكتاب المؤلَّف ، بنشر الكتب ، وسوق الكتاب .

ظهرت الكتابة ، بأشكال شتى ، من زمان طويل جدا ، ولقد نعثر هنا أو هناك على شىء يشبه الكتاب ، لاسيما فى الشرق ، على الرغم من أن السجلات المكتوبة على الشمع أو الصلصال ، أو ما شابه ، لم تكن ملائمة تماما . كانت هناك بالطبع نصوص دينية . و الحق أن الكتابة قد استُخدمت أساساً و لزمن طويل (بجانب الخطابات) فى الوثائق الرسمية و الوثائق الدينية ، وربما استخدمها التجار أيضا لتحرير ملاحظاتهم ، كما يتضح من قوائم البضائع و غيرها من الممتلكات فى بيلوس وكنوسوس . كما استُخدمت أيضا فى بعض الأحيان لتسجيل أعمال كبار الملوك .

أقول فى الفرض الذى أطرحه هنا لأول مرة إن الثقافة الأوروبية تخصيصا قد بدأت بنشر أعمال هوميروس فى شكل كتاب .

كانت ملاحم هوميروس موجودة لفترة بلغت ثلاثمائة عام قبل أن تُجمع و تُدَوَّن لأول مرة ثم تعرض للبيع للجمهور نحو عام ٥٥٠ قل الميلاد . لم تكن ، جملةً ، معروفة جيدا إلا للرواة المحترفين ، الهومريين . كانت تُنسخ على أيدى العبيد المتعلمين على ورق بردى مستورد من مصر لتبا ع للجمهور . كان هذا أول كتاب يُنْشر . حدث هذا فى أثينا ، كما تقضى التعاليم ، بمبادرةٍ من حاكم أثينا : الطاغية بيزيستراتوس .

كان الشغل الشاغل لبيزيستراتوس هو حكم أثينا - مهمة مزعجة للغاية وعسيرة . ولقد اتخذ من نشر الكتب ، على ما يبدو ، هوايةً له ، وبذا أصبح منشىء ومدير مؤسسة للدولة يمكن تشبيهها بهيئة الكتاب . لم تعمِّر المؤسسة بعده ، لكن نتائجها الثقافية صمدت ، و أثبتت أن لها أهمية لا تُحَدُّ .

و مع ظهور أول كتاب أوروبى فى أثينا ، نشأ أول سوق أوروبى للكتاب . قرأ الناس جميعا هوميروس ، و أصبحت أعماله هى الكتاب الأول - أول كتاب مقدس لأوروبا ، وتبعه هسيود و بندار و إيسخيلوس و غيرهم من الشعراء . تعلم الأثينيون أن

يقرأوا (كانت القراءة ، ولفترة طويلة ، تعنى القراءة بصوت مرتفع) ، وأن يكتبوا الخطب و الرسائل المجهزة ، على وجه الخصوص – و أصبحت أثينا ديموقراطية . ألّفت الكتب ، و اندفع الاثينيون المتلهفون يشترونها . وعلى عام ٤٦٦ ق . م . ظهرت هناك ، فى أعداد كبيرة على ما يبدو ، أول نشرة علمية : عمل أناكساجوراس الكبير – *عن الطبيعة* ، (الواضح أن عمل أناكسيماندر – لم ينشر أبدا على الرغم من أن الليسيوم على ما يبدو كان يحتفظ بنسخة ، ، أو ربما بملخص ، و أن أبولُّودوراس قد عثر فيما بعد على نسخة فى مكتبة بأثينا ، قد تكون هى ذات النسخة . لم ينشر هرقليطس عمله الذى أودع فى معبد أرتيمس) . كان أناكساجوراس لاجئا سياسيا من كلازوميناى ، قرب سميرنا فى أيونيا ، وقد كتب عمله فى أثينا . ونحن نعرف أن نسخا من كتابه قد بيعت بالجملة بسعر زهيد فى أثينا بعد مرور ٦٧ عاماً على نشرها . لكنها بقيت حية ألف عام . أتصور أن هذا الكتاب هو أول كتاب وُضع بهدف النشر .

و بعد مرور نحو ٣٧ عاماً على نشر كتاب *عن الطبيعة* لأناكساجوراس ، نُشر العمل التاريخى الكبير لهيرودوت فى أثينا مصحوبا بتلاوة عامة لجزء منه قام بها المؤلف بنفسه ، وهذا يثبت أن بيريكليز كان على حق عندما أشار قبل ذلك بسنتين إلى أثينا على أنها " المدرسة الاغريقية " .

و فرضىَ هو أن إتاحة بيزايستراتوس الكتاب للبيع قد دفع عجلةَ ثورةٍ ثقافية لا تقل أهميتها عن تلك التى بدأها جوتنبرج بعد ألفى عام . لكن هذا الفرض بالطبع لا يقبل الاختبار . لقد وضع الكتابُ المطبوع قيما و معايير جديدة لأوروبا الغربية كلها . صحيح أنه لا يجوز أبدا أن نأخذ التماثل التاريخى مأخذ الجد كثيرا ، إلا أنه قد يكون فى بعض الأحيان قريبا بشكل يدهشنا . وعلى سبيل المثال ، فبعد أن نشر أناكساجوراس كتابه ، اتُّهم بالإلحاد . ولقد حدث نفس الشىء مع جاليليو بعد ألفى عام. ثم ان الحكم لم ينفَّذ فى أيهما بسبب علاقاتهما الشخصية مع بعض ذوى الشأن : بيريكليز و البابا . فبسبب تدخل بيريكليز (و كان تلميذه) لم يُنَفَّذ الحكم فى أناكساجوراس و إنما طُرد من أثينا بعد أن دفع غرامة كبيرة . قام ثيموستوكليز ، الأثينى الكبير – و كان هو الأخر قد طُرد من المدينة – بدعوة أناكساجوراس ، أستاذه

السـابق – إلى لامـبسـاكوس . و هناك توفى أناكسـاجـوراس بعـد بضع سنين . أما جاليليو فقد أنقذته علاقاته الشخصية بالبابا من الاعدام ، لكنه هو الآخر قد قضى بقية حياته منفيا .

لم يقع أحد حتى ذلك الحين على فكرة احراق أو مصادرة كتاب خطر مثل كتاب أناكساجوراس *عن الطبيعة* . كانت الكتب لا تزال بدعة جديدة ، أبعد من أن تكون موضوعا للتدخل القضائى . وعلى هذا ، وبسبب المحاكمة المثيرة للمؤلف ، أصبح كتاب أناكساجوراس ، محليا ، من الكتب الأكثر مبيعا ، كما أصبحت أجزاء الكتاب غير العويصة حديثا للمدينة . على أية حال ، فعلى عام ٣٩٩ ق . م . كان الاهتمام بالكتاب و قد خبا ، وأصبح من الممكـن شراؤه فى السوق بثمن يقرب من لا شـىء . (أما كتاب جاليليو ، فقد وضع فى قائمة الكتب المنوعة ، فبلغ قيمة النُّدرة ليرتفـع ثمنه كثيرا) .

كان أفلاطون بلاشك هو أول من أدرك الأثر القوى للكِتاب و أهميته السياسية المحتملة (و على وجه الخصوص : أثر هوميروس و أهميته) . و لقد دفعه هذا إلى أن يقترح ضرورة نفى الشعراء من المدينة – و لا سيما هوميروس ، و كان معجبا به – بسبب نفوذهم السياسى غير المرغوب .

و بعض معلوماتى عن مصير كتاب أناكساجوراس قد جاء عن كتاب أفلاطون ***دفاع سقراط*** – أجمل ما أعرف من أعمال فلسفية . فيه نقرأ أن الأميين وحدهم هم من لا يعرفون ما جاء بكتاب أناكساجوراس ، و أن الشباب الذى يبحث متلهفا عن المعرفة " يمكنهم أن يشتروا من سوق الكتاب فى أى وقت نسخا بدراخمة واحدة – إن بلغ الكتاب هذا السعر " . و أنا أشك فى وجود مَنْ قد تخصص فقط فى بيع الكتب فى المكان الذى أشار إليه أفلاطون – " قرب الأوركسترا " ، إنما الأغلب أنْ قد كان هناك تجار يبيعون ، بجانب بضائع أخرى (الوجبات الخفيفة و ما أشبه) ، الكتبَ القديمة فى صورة لفّات من البردى مكتوبة بخط اليد . قدر المؤرخون قبل الحرب العالمية الأولى أن الدراخمة كانت تساوى ما يقل قليلا عن عشرة بنسات من الفضة – أو دعنا نقول

نحو جنيه استرليني أو اثنين في عام ١٩٨٤ - وهذا هو سعر الكتب ورقية الغلاف الآن .

كان عمل أناكساجوراس مؤلفا من لفّتين (كتابين) ، أو ربما ثلاث لفات من البردى مكتوبة بخط اليد . كانت الدراخمة ، كما يقترح أفلاطون ، سعراً زهيدا للغاية لكتاب بهذا الحجم ، كتاب كان أيضا حديث المدينة .

ربما أمكن تفسير هذا السعر الرخيص إذا نظرنا إلى التاريخ المحلى . فبعد حرب دامت سبعة و عشرين عاما مع اسبرطة ، وقعت أثينا تحت حكم حكومة من الدمى المتحركة عرفت باسم " حكومة الطغاة الثلاثين " . قامت هذه الحكومة خلال ثمانية أشهر بقتل ١٢/١ من مجموع سكان أثينا و صادرت ممتلكاتهم . هرب الكثيرون ، لكنهم عادوا و هزموا الطغاة الثلاثين فى معركة بيرايوس ، و أعادوا الديموقراطية . يصف كتاب ***الدفاع*** لأفلاطون مشهداً حدث بعد ذلك بوقت قصير . ومن المحتمل أن قد دُفعت بعض العائلات الفقيرة فى تلك الأيام العسيرة إلى بيع كتبها .

و رغم ذلك فلقد كُتب الكثير من الكتب ، و عُرضت بالسوق ، يشهد بذلك العملُ العظيم لثوسيديدس ، الذى يصف فى كتب ثمانية ، واحدا و عشرين عاماً من الحرب ، وعملُ إيزوقراط ، و العملُ الهائل لأفلاطون .

و ظل كتاب أناكساجوراس يُقرأ ، ذلك أن نسخةً واحدةً منه على الأقل كانت موجودة و تُقرأ فى أثينا عام ٥٢٩ بعد الميلاد ، أى بعد ما يقرب من ألف عام من تاريخ نشره . فى تلك السنة أغلقت المدارس الفلسفية الوثنية بمرسوم أصدره الامبراطور المسيحى جستنيان ، و اختفى كتاب أناكساجوراس .

على أن المدرسيين فى عصرنا هذا قد بذلوا جهودهم لاعادة تركيب محتواه الفكرى . أعادوا إذن تركيب ما اقتُبِس منه من فقرات ، أو ما نوقش منها فى كتب أخرى. لكن هذه الشظايا لم تكن كافية لإعادة تجميع الأصل كله . ومن الغريب أن البروفسور فيلكس م . كليف - الرجل الذى أعتبره الخبير الفذ فى إعادة تركيب

محتويات هذا الكتاب أو محتويات فكر أناكساجوراس ككل ، هذا الرجل اضطر عام ١٩٤٠ إلى الهرب من فيينا إلى الغرب – إلى نيويورك ، تماما مثلما اضطر أناكساجوراس عام ٤٩٢ ق . م . إلى الهرب إلى الغرب – إلى أثينا .

هنا سنرى كيف أن الكتاب قد يحيا بعد مؤلفه ألف عام . ثم سنرى فى حالة أناكساجوراس أن الأفكار التى عبر عنها فى كتابه ، محتواه الفكرى ، قد عَمَّرت بعد الكتاب فترة تزيد عن ذلك ألفاً و خمسمائه عام .

هنا يكمن بعض من الأهمية الثقافية الهائلة للكتاب . إن ***المحتوى الفكرى*** الذى أُعِيد تركيبه فى زماننا هذا هو شىء موضوعى . و يلزم أن نميز بوضوح بين هذا ***المحتوى الفكرى الموضوعى*** و بين ***العمليات الفكرية الذاتية*** التى جرت فى رأس أناكساجوراس و فى رءوس مُفَسِّريه : فى العمليات الفكرية التى تجرى فى رأس كل مؤلف .

إن المحتوى الفكرى الموضوعى الذى نجده فى كتابٍ هو ما يجعله ثمينا . ليس ما يجعله ثمينا – كما يعتقد الكثيرون – هو التعبير عن الفكر الذاتى ، عما يجرى فى رأس المؤلِّف . و إذا وضعنا هذا فى صورة أكثر دقة قلنا إنه المُنْتَجُ الموضوعى للعقل البشرى ، ناتجُ المجهود العلمى الشاق ، ناتجُ النشاط الذهنى ، ناتجُ نشاطٍ يكمن فى رفض أو تحسين ما قد كُتِبَ لتوه . و متى حدث هذا فسنجد نوعا من التغذية الاسترجاعية بين العمليات الذهنية الذاتية ، و النشاط الذهنى و المحتوى الفكرى الموضوعى . يخلق المؤلف عمله المكتوب ، لكنه فى الوقت نفسه يتعلم الكثير من عمله ذاته ، من محاولاته لصياغة أفكاره ، ومن أخطائه بصورة خاصة . وفوق كل شىء فإنه يتعلم من أعمال الآخرين .

طبيعى أنْ سنجد مؤلفين يعملون بطريقة مختلفة ، لكن العادة أن الأفكار يمكن أن تُنْقَد و تُحَسَّن بشكل فعال حقا إذا ما حاول صاحبها أن يكتبها بغرض النشر ، بحيث يستطيع غيره أن يقرأها .

أما النظرية السطحية المضلِّلة القائلة إن الجملة الشفاهية أو المكتوبة هى **تعبير** عن فكر ذاتى ، فقد كانت لها نتائج مشئومة : لقد قادت إلى المذهب التعبيرى . يكاد

يكون من المسلم به ، حتى فى أيامنا هذه ، أن العمل الفنى هو التعبير عن شخصية الفنان أو إحساساته . يؤمن كثير من الفنانين و المؤلفين بهذه النظرية ، ولقد أفسد هذا الاعتقاد الفن و كاد أن يحطمه .

لاشك أن كل ما يفعله الفرد ، حتى عندما يتثاءب أو يقوم بتنظيف أسنانه ، هو تعبير عن شخصيته و عن عواطفه ، لكن هذا يجعل من النظرية شيئا تافها قليل الأهمية .

و الواقع أن الفنان العظيم متعلم متحمس ، يفتح عقله ليتعلم ليس فقط من أعمال الآخرين ، و انما أيضا من أعماله هو ، بما فيها الأخطاء و الإخفاقات التى لا يمكن أن يتجنبها هو أو غيره من الفنانين . كل كبار الفنانين تقريبا كانوا ينقدون أنفسهم ، وكانوا يعتبرون عملهم شيئا موضوعيا . ربما لا يعرف الكثيرون أن هايدن ، عندما سمع أول عزف لمقطوعته " الخَلْق " ، انفجر باكيا يقول : " هذا ليس من تأليفى

ستلحظ أننى قد مسست هنا موضوعاً لا ينضب . الموضوع يرتبط ارتباطا حميما بتطوير الفن الاغريقى – الرسم و التصوير الزيتى و النحت – الذى تأثر بهوميروس ، قبل بيزيستراتوس بزمان طويل . لكن ، عندما نُشرت أعمال هوميروس ، و فى أثينا بالذات ، حدث تحول واضح فى مجرى الفن ، أولاً فى اتجاه الفن التمثيلى التزيينى ، ثم نحو المذهب الطبيعى المثالى فيما بعد .

كل هذا يبين الأهمية القصوى للمحتوى الفكرى ، للأفكار بالمعنى الموضوعى . إنها تشكل عالما أطلقتُ عليه اسم العالم الثالث . أطلقت اسم العالم الأول على عالم الأشياء المادية ، العالم الذى تصفه الفيزياء و علم الفلك ، الذى تصفه الكيمياء والبيولوجيا . و اطلقتُ اسم العالم الثانى على عالم خبراتنا الشخصية الذاتية ، عالم آمالنا و أهدافنا ، عالم أفراحنا و أتراحنا ، عالم بهجتنا ، عالم عملياتنا الفكرية – بالمعنى الذاتى ؛ العالم الذى تحاول السيكولوجيا وصفه و تفسيره . و أطلقت اسم العالم الثالث على عالم منتجات الذهن ، منتجات نشاطنا الذهنى ، و فوق كل شىء عالم لغتنا ، البشرية على وجه التخصيص ؛ عالم المحتوى الفكرى الموضوعى ، شفهيا

كان أو مكتوبا ، و كذا أيضا عالم التكنولوچيا و عالم الفن . و فى تمييزى هذه العوالم الثلاثة المميزة ، لم أقم إلا بتقديم المصطلحات . وهى مصطلحات ليست حتى جديدة ، فجذورها تعود إلى جوتلوب فريجه . أما الشىء الوحيد الجديد فهو الدعــوى بأن ذهننا ، تفكيرنا ، احساسنا ، عالمنا الثانى ، عالمنا الذهنى ، إنما يتطور من خلال تفاعلات مع العالمْين الآخريْن ، وبصورة خاصة ، التفاعل و التغذية الاسترجاعية مع ذلك العالم الثالث الذى خلقه الانسان ذاتُه : عالم اللغة و عالم المحتوى الموضوعى لأفكارنا ؛ عالم الكتب و كذا عالم الفن ؛ عالم مؤسساتنا الاجتماعية ، عالم الثقافة .

و دعوى الدور الفعال للتغذية الارتجاعية – و على وجه الخصوص : التغذية الارتجاعية بين العالم الثالث للكتب ، و عالم خبراتنا الذهنية – هى دعوى ذات أهمية خاصة . إن وجود مثل هذا المحتوى الموضوعى إنما ندين به كاملاً – أو نكاد – إلى ابتكار اللغة البشرية . فلأول مرة فى تاريخ الحياة على كوكبنا هذا الرائع ، تسبب ابتكار اللغة فى وجود المحتوى الفكرى الموضوعى ، و لما أصبح فى إمكاننا أن نعتبر محتوى فكرنا شيئا مُدْرَكاً بالحواس ، غدا من الممكن أن ننقدها – لنصبح من ثم نقادا لأنفسنا .

و كانت الخطوة التالية هى اكتشاف الكتابة . لكن أخطر الخطوات كانت هى ابتكار الكتب و ابتكار المنافسة النقدية بين الكتب .

ليس من المستبعد أن يكون بيزيستراتوس قد انتوى أن يقيم نوعاً من احتكار الدولة لهوميروس . ففى الشرق قبلا ، كان ثمة احتكارات كهذه للكتب . ربما لم يتفهم الوضع تماما ، و ربما لم يتوقع المنافسة من ناشرى القطاع الخاص . لكن الأغلب أن يكون افتقاره إلى الحكمة هو الذى لعب الدور الحاسم فى تطور علمنا الأوروبى وثقافتنا الأوروبية .

ملحوظة : المحاضرة التالية المعروضة فى صورة ملحق ، و التعليقات الاضافية ، تُطور ذات الموضوع و تمضى به إلى مدى أبعد قليلا .

ملحق للفصل السابع

عن فصل يكاد يكون مجهولا من تاريخ البحر المتوسط

سيدى الرئيس ، سيداتى و سادتى ، إنه لشرف عظيم و تجربة رائعة أن أُختار لأكون أول من يتسلم جائزة كاتالوينا العالمية : تلك الجائزة الجديدة ذات الدلالة التاريخية و الرمزية الصريحة بالنسبة لكاتالوينا . هأنذا أقف أمامكم لأنجز مهمتين . أولهما أن أشكر رئاسة كاتالوينا ، ومعهد كاتالوينا للدراسات البحر أوسطية ، ورئيسه و معاوينه ، ومجلسه الاستشارى و غيره من المهتمين ، لإضفائهم علىّ هذا الشرف العظيم إذ قدرونى و قدروا أن أعمالى تستحق هذا الشرف . و مهمة الشكر مهمة يسهل أداؤها : فلأننى أشعر بالامتنان الوفير ، فمن السهل على أن أقول : أشكركم شكرا جزيلا لتقديركم أعمالى ، أشكركم على حسن ظنكم ، و أشكر لكم كرمكم هذا كله . أشكركم أيضا على كل ما قمتم به و على كل المجهود و كل الوقت الذى أنفقتموه فى تحضير هذا الاحتفال الجليل . و أود أيضا أن أشكر مَنْ حضر منكم للاشتراك فى هذه المناسبة النبيلة . و أخيرا ، دعونى أشكر شعب كاتالونيا .

ألقيت هذه المحاضرة يوم ٢٤ مايو ١٩٨٩ فى قصر كاتالونيا فى حفل أُقيم تَسَلَّم فيه المؤلف جائزة كاتالوينا العالمية .

أما المهمة الثانية فهى الأصعب كثيرا : مهمة أن أخاطبكم . الواضح أنه من المستحيل علىّ فى خطابى القصير هذا أن أقول شيئا يكفى لرد جميلكم على الرغم من رغبتى العارمة فى ذلك . عندما كنتُ أُعِدُّ هذا الخطاب شعرت بهذا العجز حملاً ثقيلا ، و صعب على كثيرا أن أحدد موضوعاً للحديث . هل يا ترى أتحدث اليكم فى موضوع تجريدى مثل نظرية المعرفة العلمية ؟ أم فى الديموقراطية ؟ لكن الديموقراطية شىء أنتم تقدرون قيمته مثلما أقدرها ، و لستم فى حاجة إلى أن أتحدث لكم عنها . فكرت إذن فى أن أتحدث فى شىء مثير عن البحر المتوسط تكريما لمعهدكم للدراسات البحر أوسطية ، لكنى لا أعرف شيئا ، أو لا أعرف إلا أقل القليل عن البحر المتوسط . لذا رأيت نفسى ، بعينِ عقلى ، واقفا هنا أمامكم ، عجوزاً بلغ من العمر سبعة و ثمانين عاما يقف أمام قضاته المتجهمين ، رجلاً لا يجيد الحديث – لا يشبه إلا سقراط أمام قضاته المتجهمين ، الخمسمائة و يزيدون واحداً ، ليحكموا عليه بالاعدام .

عندما بلغت هذا الحد من التفكير ، أدركت فجأة الموضوعَ الذى أصبح موضوع خطابى هذا : " معجزة أثينا و منشأ الديموقراطية الأثينية " . هذا موضوع ملائم ، فلقد كان لهذه المعجزة أن تصبح معجزة بلاد اليونان ثم أن تصبح معجزة البحر المتوسط ، معجزة الحضارة البحر أوسطية . إنه موضوع يجمع بين قضيتى الديموقراطية و الحضارة البحر أوسطية ، وهو يمنحنى فرصة مخاطبتكم فى موضوع كان لى فيه إسهام – إسهام لم أطوره قبلا التطوير الكافى .

إن حضارتنا ، وهى فى جوهرها حضارةُ بحر أوسطية ، مستمدةٌ من الاغريق . وُلدت هذه الحضارة فى الفترة ما بين القرن السادس قبل الميلاد و القرن الرابع . ولقد وُلدَت فى أثينا .

إن معجزة أثينا معجزة تذهل . ها أمامنا ثورة سلمية نشأت فى فترة قصيرة ، بدأت بصولون فى نحو ٦٠٠ ق . م . أنقذ صولون المدينة بأن أسقط الدَّيْن من فوق كاهل مواطنى أثينا المستَغَلِّين ، و بأن حَظَر أن يصبح أىُّ مواطن أثينى عبدا بسبب ديونه . كان هذا أول تشريع فى التاريخ سُنَّ ليحفظ حرية المواطنين . و أبداً لم يُنْسَ ،

إن يكن تاريخ أثينا قد بَيَّن بوضوح بالغ كيف أن الحرية أبدا لم تكن آمنة ، وأنها أبداً مهدَّدَة .

لم يكن صولون مجرد رجل دولة عظيم ، كان أيضا أول شاعر أثينى نعرف عنه شيئا ، و لقد شرح أهدافه فى شعره . تحدث عن " ***اليونوميا*** " أو " الحكومة الصالحة " ، و عرَّفها بأنها تلك التى توازن بين الاهتمامات المتضاربة للمواطنين . وكانت هذه بلا شك هى المرة الأولى ، أو على الأقل هى المرة الأولى فى منطقة البحر المتوسط، التى صيغ فيها تشريع بهدف أخلاقى و إنسانى . أما الجوهر الأخلاقى الصحيح الموجِّه فكان هو ما وضعه شوبنهاور فى صيغة بسيطة : " لا تسىءْ إلى أحد، و عاون الجميع بقدر ما تستطيع ! " .

و مثل الثورة الأمريكية التى قامت بعد ألفى عام ، لم تتصرف ثورة صولون إلا إلى حرية المواطنين وحدهم : لقد أغفلت الثورتان كلتاهما استعباد من يُباع و يُشترى من الرقيق الأجانب .

و بعد صولون غدت السياسات الأثينية أبعد ما تكون عن الاستقرار . تصارع على السلطة العديد من العائلات القائدة . و بعد بضع محاولات فاشلة تمكن بيزيستراتوس (أحد أقارب صولون) من أن ينصِّب نفسه فى أثينا ملكا أو طاغية . جاءت ثروته الهائلة عن مناجم للفضة خارج أثينا . و لقد استغل ثروته بكثرة للأغراض الثقافية و لتدعيم الاصلاحات الصولونية فى أثينا : شيد الكثير من المبانى الجميلة ، و أقام المهرجانات ، لاسيما المهرجانات المسرحية ؛ و إليه يرجع تأسيس العروض التراچيدية فى أثينا . وكما نعرف من شيشرون ، فلقد كان هو من نظَّم كتابة أعمال هوميروس ، الإلياذة و الأوديسة ، وكانت قبلا مجرد تقاليد شفوية .

إن أهم قضية فى خطابى هذا هى أن هذا الفعل كانت له نتائج بعيدة المدى ، كان واقعةً ذات أهمية محورية فى تاريخ حضارتنا .

بقيت المعجزة الأثينية عندى مشكلة ساحرة منذ كتبتُ ***المجتمع المفتوح وخصومه*** من سنين طويلة ، تتعقبنى هذه المشكلة حيثما رحت ، فلا تبرحنى . ما الذى

ابتدع حضارتنا فى أثينا ؟ ما الذى كان فدفع أثينا لابتكار الأدب و التراچيديا والفلسفة والعلم والديموقراطية فى هذه الحقبة القصيرة التى لم تتجاوز مائة عام ؟

كانت لدى إجابة واحدة لهذه المشكلة ، إجابة كانت بلاشك صحيحة ، إن أكُنْ قد أحسست بأنها غير كافية . الاجابة هى : ***صدام الثقافات*** . عندما تحتك ثقافتان مختلفتان أو أكثر ، يدرك الناس أن طرقهم و سلوكهم التى سلموا بها من زمان طويل ليست " فطرية " ، ليست الوحيدة الممكنة ، لم يقضِ بها ربٌ و لا هى جزء من طبيعة البشر . يكتشفون أن ثقافتهم من صنع البشر و تاريخهم . و هذا يفتح عالما من الاحتمالات الجديدة : يفتح النوافذ ليدخل هواء جديد منعش . هذا ضرب من القوانين الاجتماعية ، وهو يفسر الكثير ، ولقد أدى بالتأكيد دورا هاماً فى التاريخ الاغريقى .

و الحق أن إحدى دعاوى هوميروس الرئيسية فى ***الالياذة*** ، وأيضا فى ***الأوديسة*** ، هى بالتحديد موضوع صدام الثقافات . و صدام الثقافات هو بالطبع موضوع رئيسى فى كتاب ***التاريخ*** لهيرودوت . إن أهميته بالنسبة للحضارة الاغريقية كبيرة جدا .

لكن هذا التعليل لم يُرْضِنى . شعرت لفترة طويلة أن علىَّ أن أقر بعجزى . شعرت أن معجزة كالمعجزة الأثينية لا يمكن أن تُعَلَّل ، و لازلت أرى هذا ، أنه لا يمكن أن تعلل بالكامل . يصعب أن نعللها بتدوين أعمال هوميروس ، و إن كان لهذا بالتأكيد أثر كبير . لقد كُتبت قبل ذلك كُتُب فى الحق عظيمة ، و فى مواطن أخرى ، ولم يحدث شىء يمكن أن يقارن بالمعجزة الأثينية .

لكننى أعدت ذات يوم قراءة ***دفاع سقراط أمام قضاته*** لأفلاطون - أجمل عمل فلسفى أعرفه . و عندما أعدت قراءة فقرة طالما نوقشت ، طرأت لى فكرة جديدة . تشير تلك الفقرة (٢٦ د - هـ) إلى أن ثمة سوقا للكتب مزدهرة كانت موجودة فى أثينا عام ٣٩٩ ق . م . ، هى سوق على أية حال تباع فيها الكتب القديمة بانتظام (مثل كتاب ***عن الطبيعة*** لأناكساجوراس) ، و تباع فيها الكتب رخيصة . بل إن يوبوليس ، سيِّد الكوميديا القديمة ، قد تحدث عن سوق للكتاب قبل ذلك بخمسين عاما

(و ذلك فى نبذة استشهد بها بولوكوس فى *الأونوماستيكون* ٩) . و الآن ، متى أمكن لمثل هذه السوق أن تظهر ، و كيف ظهرت ؟ كان هذا واضحا : لم تدوَّن أعمال هوميروس إلا بعد بيزيستراتوس .

فى بطء وضح أمام عينى مغزى هذه الواقعة : بدأت الصورة تتكشف . قبل أن يُدَوَّن هوميروس كانت هناك كتب ، لكن ، لم تكن ثمة كتب شعبية تباع بحرية فى السوق : كانت الكتب – حتى فى أماكن وجودها – سلعةً نادرة ، لم تكن تُنْسَخ تجاريا و توزع ، و إنما كانت تحفظ (مثل كتاب هرقليطس) فى مكان مقدس تحت رقابة الكهنة . لكنا نعرف أن هوميروس قد أصبح و بسرعة شعبيا : الجميع يقرأون هوميروس ، الكثيرون يحفظونه عن ظهر قلب ، أو على الأقل يحفظون منه بضعة مقاطع. و على أشعار هوميروس أقيمت أول حفلات عامة فى التاريخ ! حدث هذا فى أثينا أساساً ، كما يخبرنا أفلاطون أيضا ، إذ اشتكى فى " *الجمهورية* " من الحفلات الخطرة ، و انتقد فى *القوانين* اسبرطة و كريت لافتقارهما إلى الاهتمام بالآداب : يقول إنهم كانوا يعرفون اسم هوميروس فى اسبرطه – يعرفون الاسم لا أكثر – ، أما فى كريت ، فلم يكد يسمع به أحد .

قاد النجاح الهائل لهوميروس فى أثينا إلى شيء يشبه النشر التجارى للكتب : نعرف أن الكتب كانت تُمْلَى على مجاميع من العبيد المتعلمين ، الذين كانوا يكتبونها على ورق البردى ، لتُجمع الصحائف بعدئذ فى لفائف أو " كتب " ، و تباع فى السوق فى مكان يسمى " الأوركسترا " .

كيف بدأ هذا كله ؟ يقول أبسط الفروض إن بيزيستراتوس نفسه – و كان ثريا – قد أمر بتحرير أشعار هوميروس بل و أمر بنسخها و توزيعها . وقعتُ بالصدفة الغريبة منذ نحو ست سنين على تقرير يقول إن أول عملية كبيرة لاستيراد البردى من مصر إلى أثينا قد بدأت فى عامٍ كان بيزيستراتوس فيه لا يزال يحكم أثينا .

و لما كان بيزيستراتوس مهتما بأن تُنْشَد أشعار هوميروس على الجماهير ، فمن المعقول جدا أن يبدأ توزيع الكتب المحررة أخيرا ، و لقد أدت شعبيتها إلى ظهور ناشرين أُخَر .

ظهرت عقب ذلك مجاميع من القصائد لشعراء آخرين ، بجانب تراجيديات وكوميديات . ليس بين هذه ما كُتب خصيصاً للنشر . لكن الكتب التى وُضعت بغرض النشر ظهرت بعد ذلك عندما أصبح النشر مهنة موطدة فى أثينا و أصبحت سوق الكتاب (البيليونا) في أجورا مؤسسةً راسخة . إننى أتصور أن أول كتاب وضع بتعمد من أجل النشر هو كتاب أناكساجوراس العظيم ***عن الطبيعة*** . يبدو أن عمل أناكسيمندرلم ينشر أبدا ، و إن كان يُظن أن الليسيوم كان يحتفظ بنسخة ، أو ربما بملخص ، و أن أبولودوراص قد عثر فيما بعد بمكتبة بأثينا على نسخة – قد تكون هى ذات النسخة . لذا فإننى أقترح أن نشر أعمال هوميروس كان هو أول نشر فى التاريخ، كان فى الواقع هو " اختراع " النشر ، على الأقل فى منطقة البحر المتوسط . ولقد جعل النشرُ من أعمال هوميروس " إنجيلَ " أثينا – بل لقد جعله أيضا أولَ أداة للتعليم ، الكتاب الأول ، أولَ رواية . و لقد جعل من الأثينيين مثقفين .

أما الأهمية القصوى لهذا فى توطيد الثورة الديموقراطية الأثينية – طَرْد هيبياس ابن بيزيستراتوس من أثينا ووضع دستور – فنراها إذا نحن نظرنا إلى قانونٍ مميز للديموقراطية صَدَرَ بعد نحو خمسين عاماً من هذا النشر الأول – أعنى قانون النفى دون محاكمة . فمن ناحية ، سنجد أن هذا القانون يفترض فى هدوء بأن للمواطن الحق فى أن يكتب – أن يكتب على قطعة من الخزف اسم المواطن الذى يعتقد أن له شعبية خطرة ، أو أن له شهرة من نوع أو آخر . هؤلاء هم المواطنون الذى يعتقد الأثينيون أنهم يصنعون الطغيان . ومن ناحية أخرى فإن قانون النفى يبين أن الأثينيين ، على الأقل خلال القرن الأول بعد طرد هيبياس ، قد اعتبروا أن أهم مشاكل ديموقراطيتهم هى منع الطغيان .

تتضح هذه الفكرة بجلاء تام إذا أدركنا أن قانون النفى لم يكن يَعْتبر النفى عقوبة . فالمواطن المنفى يحتفظ باحترامه دون مساس . هو يحتفظ بممتلكاته ، بل فى الحق بكل حقوقه فيما عدا حقه فى البقاء بالمدينة – يفقد هذا الحق مدة عشر سنين ، اختُصرت فيما بعد إلى خمس ، و إن كان من الممكن أن يُستدعى . كان هذا النفى بمعنى ما تقديرا ، لأنه يعترف بأن المواطنَ شخصيةٌ بارزة ، ولقد نُفى بالفعل بعضٌ من

أكبر القادة . كانت الفكرة إذن هي : في الديموقراطية ليس هناك من لا يمكن استبداله بغيره . و مهما كان اعجابنا بالقيادة ، فلابد أن يكون في مقدورنا أن نستغني عن أي قائد بعينه و إلا جعل من نفسه سيدا ، و المهمة الرئيسية لديموقراطيتنا هي أن نتجنب هذا . يجب أن نذكر أن قانون النفي لم يستمر طويلا . حدث أولُ نَفْي عام ٤٨٨ ق .م. و كان الأخير عام ٤١٧ ق . م . ، و لقد كان النفي في كل الحالات مأسي بالنسبة للمنفيين . ولقد تزامنت هذه الفترة تقريبا مع عصر انتاج أكبر الأعمال في التراچيديا الأثينية ، عصر أسخيلوس و سوفوكليس و يوريبيدس – الذي نفي نفسه فيما بعد .

فرضي إذن هو أن النشر الأول في أوروبا كان هو نشر أعمال هوميروس . ولقد أدت هذه الواقعة الطيبة إلى حب الاغريق لهوميروس و لأبطال هوميروس ، إلى انتشار تعلم القراءة و الكتابة و إلى الديموقراطية الأثينية . و لكني أعتقد أنها قد فعلت أكثر من هذا . كان هوميروس بالطبع شعبيا قبل النشر ؛ كما أن كل الصور الزيتية على الزَّهريات ، كلها تقريبا ، كانت لفترة صورا تحكي أعماله . و كذا كان الكثير من التماثيل . كان هوميروس نفسه رساما للكلمات دقيقا واقعيا ، رسم الكثير جدا من المشاهد الحية المثيرة . و لقد مثَّل هذا – كما أشار إيرنست جومبريخ – تحديا للرسامين و النحاتين أن يحاكوه في مجالاتهم الخاصة المختلفة . و على هذا فلا يمكن إنكار أثر القراءة على الفنون . إن أثر المواضيع الهومرية على مؤلفي التراچيديا الأثينية أثر جلي ، وحتى في الحالات القليلة التي استخدموا فيها مواضيع غير هومرية ، فإنهم ظلوا يختارون المسائل التي يُفترض أن تكون مألوفة لدى النظارة . لذا فإنني في الحق أستطيع أن أدعي أن الآثار الثقافية لسوق الكتب كانت تفوق الحصر . لقد تأثرت مكونات المعجزة الثقافية الأثينية دون أدنى شك بهذا السوق .

لدينا لتتويج كل هذه المناقشات نوع من التجربة التاريخية . كان ابتكار جوتنبرج للطباعة بعد ألفي سنة من ابتكار بيزيستراتوس لنشر الكتب ، ابتكاراً رائعا يمكن اعتباره إعادة لابتكار نشر الكتب إنما على نطاق أوسع كثيرا . ومن المثير أنه على الرغم من أن الابتكار قد حدث في شمال أوروبا ، فإن الغالبية العظمى ممن اكتسب المهارة من عمال الطباعة قد نقلوها بسرعة إلى الجنوب نحو البحر المتوسط ، إلى إيطاليا ،

حيث قاموا بدور حاسم فى الحركة الكبيرة الجديدة التى سميت " النهضة " ، و التى شملت تطوير الثقافة الانسانية الجديدة و تطوير العلم الجديد الذى حوَّل فى نهاية المطاف كلَّ حضارتنا .

كانت هذه حركةً ذات أبعاد أوسع كثيرا من الحركة التى أسميتها " المعجزة الأثينية " . كانت أول حركة ارتكزت على أعداد أكبر كثيرا من النسخ المطبوعة . فى عام ١٥٠٠ قام ألدوس بطبع ألف نسخة . الواضح إذن أن عدد النسخ المطبوعة كان هو ما يمثل أبرز نقطة فى هذه الثورة الجديدة . لكن هناك من ناحية أخرى تناظراً أو تشابهاً بين ما بدأ فى أثينا ، قل مثلا عام ٥٠٠ ق . م . و انتشر من هناك على طول البحر المتوسط ، و بين ما حدث فى فلورنسا و البندقية قل مثلا عام ١٥٠٠ ميلادية . أدرك المدرسيون الانسانيون الجدد هذا : أرادوا أن يجددوا روح أثينا ، و كانوا يفخرون بقدرتهم على أن يفعلوا هذا ، و بنجاحهم فى فعل هذا .

و مثلما حدث فى أثينا ، ثم فى اليونان العظمى بعد ذلك - لاسيما فى الاسكندرية ، بل فى الحق حول البحر المتوسط كله - لعب التأمل العلميُّ ، والكوزمولوجيُّ على وجه الخصوص ، دوراً هاما فى هذه الحركات . نجح رياضيو عصر النهضة ، مثل كومَّاندينو ، و بسرعة ، فى استرداد الأعمال المفقودة لإقليدس وأرشميدس و أبولونيوس و بابُوس و بطليموس ، وأيضا أعمال أرسطارخوس ، و لقد قادت هذه إلى الثورة الكوبرنيقية ، ومن ثم إلى جاليليو ، فكبلر ، فنيوتن ، فأينشتاين . فإذا كانت حضارتنا توصف بحق بأنها أول حضارة علمية ، فلقد جاءت كلها عن البحر المتوسط ، وعن النشر الأثينى للكتاب ، كما أقترحُ ، وعن سوق الكتب الأثينى .

أهملتُ فى كل هذا ، وعلى نحو مخجل ، إسهام العرب ، الذين جلبوا نظام الأرقام الهندى إلى البحر المتوسط . لقد أعطوا الكثير ، لكنهم تلقوا بقدر ما منحوا ، إن لم يكن أكثر ، عندما وصلوا البحر المتوسط .

سيداتى و سادتى ، لقد أعدتُ باختصار رواية معروفة جيدا - معروفة جيدا باستثناء إسهام واحد صغير ، و إن كنت أظنه اسهاما جوهريا : الدور الحاسم الذى

لعبته الكتب ، منذ البدايات الأولى ، و المنشور منها على وجه الخصوص . إن حضارتنا حقا حضارة كُتُبية : تقليديتها و أصالتها ، جديتها و ذلك الادراك بالمسئولية الثقافية ، قدرتها على التخيل غير المسبوقة و ابداعاتها ، تفهمها للحرية و سهرها عليها ، كل هذا يرتكز على حبنا للكتب . لكم أتمنى ألا تتسبب البدع قصيرة الأجل ، وأجهزة الاعلام ، و الكمبيوتر ، فى إفساد أو حتى إضعاف هذه الرابطة الشخصية الحميمة التى تربط بيننا و بين الكتب .

لكنى لا أحب أن أنتهى بالكتب ، و لها مالها من أهمية بالنسبة لحضارتنا . يجب ألاَّ ننسى أن الحضارة تتألف من أفراد ، من رجال و نساء متحضرين ، من أفراد يرغبون فى أن يحيوا حياة طيبة و حياة متمدنة . إلى هذا الهدف ينبغى أن تُسهم الكتبُ و حضارتُنا . و أنا أعتقد أنهما يقومان بذلك و بنجاح عظيم .

أشكر لكم حضوركم ، وأشكر لكم اهتمامكم .

تعليقات إضافية (١٩٩٢)

(١) يتوافق تقرير شيشرون عن طبعة بيزيستراتوس لهوميروس ، يتوافق جيدا مع كل ما يبدو أننا نعرفه عن بيزيستراتوس و أنشطته الثقافية ، و يوثقه تصدير البردى من مصر إلى أثينا .

(٢) فى عهد بيزيستراتوس و عند أول نشر لهوميروس (٥٥٠ ق . م .) و من هذا التاريخ استوردت أثينا من مصر كميات كبيرة من البردى . (كانت صادرات البردى منذ القرن الحادى عشر قبل الميلاد احتكارا منظماً للفراعين، و هذا هو السبب فى معرفة علماء المصريات بهذه الصادرات) .

(٣) لقرون عديدة بعد ظهور أعمال هوميروس لأول مرة ، كانت المادة المكتوبة - ومن بينها الكتب - تُقرأ عادة بصوت عال . كانت الخطابات تقرأ هى الأخرى بصوت عال (كما يتضح من إيزوقراط) و لم تكن القراءة دائما كافية . كانت الخطب تصنف إلى : خطب مجهزة مكتوبة و أخرى مرتجلة . كان إيزوقراط واحدا من ثقات الصنف الأول ، وكان ألسيداماس من ثقات الثانى. كانت الكتب تُقرأ بصوت عال ، بل و تنشد على الجماهير (كما فى حالة كتابات هوميروس) ، وكان هذا كله يسمى *لوجُوى* . تأثر القديس أوغسطين كثيرا - بعد تسعمائة عام من نشر هوميروس - عندما رأى القديس أمبروز يقرأ صامتا . قال إن هذا يمنعه من أن يسأل أمبروز أن يساعده فى مشاكله الدينية . (أنظر الكتاب السادس من *الاعترافات*) .

(٤) استعمل هيرودوت كلمة *بيبلوس* لتعنى " كتاب " ، نعنى ليصف *لفافة من البردى تشكل جزءاً* من عمل كبير ؛ و لكن هذا الاستخدام على ما يبدو قد تطلب وقتا طويلا قبل أن يُقْبَل . و على الرغم من وجود سوق للكتاب فى أثينا منذ سنة ٤٥٠ ق . م . على الأقل ، فإن مفهوم الكتاب *كوحدة بيع* لم ترسخ بسهولة . كانت النصوص تقرأ بصوت عال لقرون قبل أن تصبح

القـراءة الصـامـتـة ممارســة مـقـبـولة (أنظر الفـقـرة السـابقـة) . أمـا النصـوص مـبكرة الظهـور فكانت هـى الأشـعـار (صـولون و هومـيـروس) والقـوانين المتـعلقـة بالعـدالة ، و الروايات و الحـوارات و الخطابات . وكـانت الاتصـالات المكتوبة عادة ما تعتبر بديلا متخلفا للاتصـال الشـفـهى . و لهذا كله مـغـزى بالنسبـة لفرضـىّ أن كتاب أناكسـاجوراس كان هو أول مـا كتب بغرض النشر . رأى حتى أفلاطون أن كتاباته ليست هـى أفضل ما يمكن أن يقـوله ، كمـا رأى أنه من المُسـتـحيل أن نوصل أفكارنا كـاملة بالكتـابة ، وأن التشريعات التى عاشت بالتقاليد الشفوية تَفْضُل التشريعات المكتوبة . أما القـبـول البطىء للكتـاب كسلعـة تبـا ع فـيسـاعـدنا فى تفـهم السـبب فى أن أفلاطون – الذى أدرك الخطورة السياسية لكتب مثل كتب هوميروس (ولقد نظر فى أمر تحرير فى مدينته الفاضلة) – لم يتحدث عن إحراقها؛ و هو يفسر حقيقة أن كتاب أناكساجوراس لم يُحرق .

(٥) ذكر ديوچين ليرشيوس أن أعمال فيثاغورث قد صودرت فى أثينا و أحرقت علناً . يبدو لى أن هذا التقرير المتأخر بعض الشىء متناقض ، ليس فقط مع دفـا ع أفـلاطون ، و إنما أيضـا مـع فـقـرات عديدة لدى أفـلاطون و غـيره من المصـادر المبكرة . ثم إن الواقـعـة التى أوردها ديوچين لابد و أن قـد حـدثت نحو ٤١١ ق . م . عندما كان عمر أفـلاطون ستة عشر عـاما . و لابد أن كان لها أن تترك آثارا فى اقتراحاته لمراقبة المطبوعات .

(٦) حـــاول بعض المدرســيين أن يســـتنبطوا من الســـعــر المنخــفض لكتــاب أناكساجوراس ، و كان يبا ع بدراخمة واحدة (وهو كتاب قد نُشر مؤكدا قبل *دفا ع* أفلاطون بثلاثين عاما على الأقل) أن الكتاب كان *قصيرا* . لكن ليس ثمة ما يبرر مثل هذا الاستنباط فى حالة كتاب أثرى ؛ كما أن ما نعرفه عن مـحتواه لا يتوافق مع كونه كتابا قصـيرا . إنه يحوى من بين مـا يحوى بعضـا من الفلك و الأرصاد ؛ و نظرية عن أصل العالم و عن أصل و تركيب المادة ، وفوق ذلك فـهو يحمل نظرية غير ذرية عن الجزيئات و عن الامكانية

اللامتناهية لتقسيم المادة ، وعن المواد المختلفة المتجانسة تقريبا (مثل الماء والمعادن و عناصر الكائنات الحية كالشعر و اللحم و العظم ... الخ) . كانت نظرية الامكانية اللامتناهية للتقسيم تحوى ملاحظات (لم تُفْهَم فى رأيى حتى الآن) عن تكافؤ الأعداد اللامتناهية (الناتجة عن عملية القسمة) ، وهى نتيجة ربما لم تجد من يعيد اكتشافها حتى القرن التاسع عشر (بولزانو و كانتور) . الواضح أنه كان كتابا طويلا ، لكنه كما يقترح أفلاطون قد بيع بثمن بخس ، ربما كان أفضل تفسير لهذا هو أن النسخة الأصلية كانت كبيرة .

(٧) إن وجود سوق للكتاب هو ما يسمح بالنشر ، لكن وجود تسهيلات النشر بأثينا يفسر انجذاب الكُتَّاب اليها ، وبداية ما يسمى الآن ***صناعة الأدب*** .

(٨) كنتُ قد تقدمت كثيرا فى السن عندما بدأتُ بحوثى عن بداية سوق الكتاب فى أثينا ، و معها بداية النشر و بداية " صناعة الأدب " . و من ثَم لم أحقق أكثر من خدشٍ على سطح مجال واسع من المشاكل . عندما ذكرتُ أفكارى هذه منذ سنين لجريجورى ڤلاستوس (و هو المدرسى الكلاسيكى الوحيد الذى أخبرته بذلك) فتنه الموضوع و قال إنه لم يسمع بمثل هذا من قبل . لكن كان بين يدىَّ الكثير جدا من المشاكل المختلفة ، فلم يفلح تشجيعه حتى فى أن أجد أيا من الكتب الموجودة المتعلقة بالموضوع . إننى أعتقد أن هناك الكثير مما يمكن عمله ، و آمل أن يكون فى الفروض التى تمكنت من تقديمها هنا ما يثير بعض المدرسيين الكلاسيكيين لنقدها و لتطويرها إلى مدى أبعد .

(٨)

عن صـــدام الثقافـــات

سعدت كثيرا بدعوتى إلى ڤيينا لأرى أصدقائى القدامى مرة أخرى ، و لأصنع أصدقاء جددا . و لقد كان لى الشرف العظيم أن يدعونى هنا اليوم رئيسُ جمعية النمساويين المغتربين لألقى محاضرة قصيرة . أكد فى دعوته على أن يترك لى موضوع المحاضرة . ترك لى إذن مهمة الاختيار العسيرة .

واجهت صعوبة جمة فى الاختيار . كان المتوقع بالطبع أن أختار موضوعا يهمنى. لكن لابد له أيضا أن يكون متعلقا بهذه المناسبة – اجتماع النمساويين المغتربين فى ڤيينا بمناسبة اليوبيل الفضى لمعاهدة الدولة النمساوية – الواقعة المتفردة التى أنهت احتلال النمسا بعد الحرب العالمية الثانية .

محاضرة كُتبت من أجل احتفالات العيد الفضى لمعاهدة الدولة النمساوية . قرأتْ المحاضرة الدكتورة إليزابيث هيرتس فى حضور رئيس دولة النمسا ، و نشرتها دار المطبوعات الحكومية بڤيينا عام ١٩٨١ .

أشك فى أن يُرضى الموضوعُ الذى اخترته هذه التوقعات . لكنى عندما تذكرت معاهدة الدولة النمساوية و الاحتلال الروسى للنمسا عقب الحرب العالمية الثانية ، قررتُ أن أكرس حديثى لمشكلة صدام الثقافات .

يرتبط اهتمامى بصدام الحضارات باهتمامى بمشكلة كبرى : مشكلة خصائص حضارتنا الأوروبية و منشئها . فى رأيى أن ثمة إجابة جزئية عن هذا السؤال تكمن على ما يبدو فى حقيقة أن حضارتنا الغربية مشتقة من الحضارة الاغريقية . ولقد نشأت الحضارة الاغريقية – تلك الظاهرة الفذة – فى صدام ثقافات ، صدام ثقافات شرق المتوسط . كان هذا أول صدام رئيسى بين الحضارات الغربية و الشرقية ، و لقد كانت له آثار بالغة الوضوح . و لقد أحاله هوميروس إلى فكرةٍ مهيمنة فى الأدب الاغريقى و فى أدب العالم الغربى .

و عنوان محاضرتى (عن صدام الثقافات) يشير إلى فرض ، إلى حدس تاريخى . هذا الحدس هو أن صداماً من هذا النوع لا يلزم أن يسفر عن معارك دامية ، و حروب مدمرة ، و إنما قد يكون أيضا سببا فى تطويرٍ مثمر معزِّز للحياة ، ولقد يقود إلى تطوير ثقافة متفردة كثقافة الاغريق ، التى أخذها الرومان فيما بعد عندما تصادمت مع ثقافتهم ، ثم أُعيدت إليها الحياة خلال عصر النهضة ، بعد صدامات عديدة ، خاصة مع الثقافة العربية ؛ لتصبح ثقافة الغرب ، حضارة أوروبا وأمريكا ، تلك التى حولت فى نهاية المطاف كل ثقافات العالم الأخرى بعد صدامات معها .

لكن ، هل هذه الحضارة الغربية حضارة طيِّبة مرغوبة ؟ لقد طُرح هذا السؤال مراراً و تكراراً منذ زمان روسُّو على الأقل ، وكان يطرحه الشباب على وجه الخصوص، وهم من يحاولون دائما – و على حق – أن يستشرفوا شيئا أفضل . وهذا السؤال مميز لحضارة الغرب اليوم ، وهى حضارة أكثر نقداً لذاتها و أكثر ميلاً نحو الاصلاح من أى حضارة أخرى فى العالم . و قبل أن أتحدث فى موضوع صراع الثقافات ، أود أن أجيب على هذا السؤال .

إننى اعتقد أن الحضارة الغربية ، و بالرغم من كل ما قد نجد بها من أخطاء ، هى الأكثر تحرراً ، هى الاكثر عدلا ، هى الأكثر إنسانية ، هى الأفضل من بين كل ما عُرف من حضارات عبر تاريخ البشرية كله . إنها الأفضل لأنها الأكثر قابلية للتحسين .

صنع الانسان على طول العالم و عرضه عوالم ثقافية جديدة ، كثيرا ما كانت متباينة : عوالم الأساطير ، و الشعر ، و الفن ، و الموسيقى ؛ عوالم أنماط الانتاج ، والأدوات ، و التكنولوچيا ، و المشاريع التجارية ؛ عوالم الأخلاق و العدل و حماية ومساعدة الأطفال و المرضى و الضعفاء و غيرهم من المحتاجين . لكن حضارتنا الغربية وحدها هى التى اعترفت على نحو واسع بالمطلب الأخلاقى للحرية الشخصية ، بل و حققته إلى حد كبير ، و بمطلب المساواة أمام القانون ، و بمطلب الحرية ، وبمطلب ألاَّ تُستخدم القوة إلا فى أضيق الحدود .

هذا هو السبب فى أننى اعتبر أن حضارتنا الغربية هى الأفضل حتى الآن . طبيعى أنها فى حاجة إلى التحسين لكن ، إذا وضعنا كل شىء فى الاعتبار ، فإنها الحضارة الوحيدة التى يتعاون فيها كل الناس تقريبا لتحسينها ، إلى أقصى مدى ممكن .

أعترف بأن حضارتنا ذاتها ، ناقصة جدا . لكن هذا أمر بدهى ، فمن السهل أن ندرك أن المجتمع المثالى مستحيل . ذاك أن أمام كل القيم التى يلزم أن ينتظمها مجتمع، هناك قيما أخرى تعارضها . حتى الحرية ؛ التى قد تكون هى أسمى القيم الاجتماعية و الشخصية ، حتى هذه لابد أن تكون مقيدة ، لأن حرية هانس قد تتعارض بالطبع تعارضا واضحاً مع حرية بيتر . و كما قالها مرة أحد القضاة الأمريكيين لمدَّعى عليه كان يتحدث عن حريته : " إن حريتك فى تحريك قبضة يدك يقيدها مكان أنف جارك " . و هذا يعود بنا إلى ما قاله عمانويل كانط من أن مهمة التشريع هى أن يسمح للقدر الأقصى الممكن من الحرية لكل فرد ، بأن يوجد جنبا إلى جنب مع أقصى قدر ممكن من الحرية لكل فرد آخر . بمعنى أن الحرية لابد للأسف أن يقيدها القانون، أن يقيدها النظام . إن النظام معادل ضرورى للحرية – معادل يكاد بالمنطق يكون ضروريا . و هناك ثمة معادل لكل القيم – أو تقريبا كل القيم التى نحب أن تتحقق

و على سبيل المثال ، إننا نتعلم فى هذه اللحظة أن ثمة حدوداً للفكرة العظيمة لدولة الرفاهة . يبدو أنه من الخطر أن نرفع عن كاهل الفرد مسئوليته عن نفسه و عمن يعولهم ؛ إننا نتشكك فى كثير من الأحوال فيما إذا كان علينا أن نجعل الصراع من أجل الحياة بالنسبة للشباب أكثر سهولة . يبدو أن الحياة قد تفقدمعناها لدى الكثيرين إذا ما سقطت عنهم المسئولية الشخصية المباشرة .

و السلام مثال آخر ، وهو أمر نبتغيه اليوم أكثر من أى وقت مضى . إننا نرغب بل و لابد حقا أن نفعل كل ما بوسعنا لتجنب الصراعات ، أو على الاقل للحد منها . لكن مجتمعاً دون صراعات هو مجتمع لا إنسانى . لن يكون هذا مجتمعا بشريا ، إنما هو مستعمرة نمل . لا و ليس لنا أن ننسى حقيقة أن كبار رجال السلام كانوا أيضا مقاتلين . حتى المهاتما غاندى كان مقاتلا : مقاتلا من أجل اللاعنف .

يحتاج المجتمع البشرى إلى السلام ، لكنه يحتاج أيضا إلى صراعات فكرية جادة : قيم و أفكار يمكن أن نقاتل من أجلها . تعلَّم مجتمعنا الغربى من الاغريق أن للكلمات فى هذه الصراعات أثراً أطول بقاء من أثر السيف . أما الاعمق أثراً فهو الجدل العقلى .

المجتمع المثالى إذن مستحيل . لكن بعض النظم الاجتماعية أفضل من بعض . اختار مجتمعنا الغربى الديموقراطية نظاما اجتماعيا ، يمكن تغييره بالكلمات ، بل وبالجدل العقلى فى بعض المواقع – إن تكن نادرة ؛ بالنقد العقلى ، أى الموضوعى : بالاعتبارات النقدية غير الشخصية ، تماما كتلك المستخدمة نمطيا فى العلوم ، لاسيما العلوم الطبيعية منذ أيام الاغريق . لذا فإننى أؤكد تعضيدى للحضارة الغربية ؛ للعلم ؛ و للديموقراطية . إنها تمنحنا فرصة أن نمنع وقوع مآس يمكن تجنبها ، و أن نجرب إصلاحات ، مثل دولة الرفاهة ، و أن نقيِّمَها نقديا و أن نجرى أية تحسينات إضافية ضرورية . كما أؤكد أيضا تعضيدى للعلم ، الذى يُفترى عليه كثيرا هذه الأيام ، و الذى يَسْتخدم النقد الذاتى فى بحثه عن الحقيقة ، و الذى يجدد مع كل كشف جديد تأكيده على ضآلة ما نعرف : على المدى الرهيب لجهلنا . أدرك كل كبار العلماء الطبيعيين مدى جهلهم اللانهائى و مدى لا معصوميتهم . كانوا متواضعين عقليا . فإذا ما قال

جوته إن " الأوغاد وحدهم هم المتواضعون " فإننى أحب أن أرد " إن أوغاد المفكرين وحدهم هم غير المتواضعين " .

أمَا وقد أكدت تعضيدى للحضارة الغربية و للعلم ، لاسيما العلوم الطبيعية ، فسأعود حالاً إلى موضوعى عن صدام الثقافات . لكنى أحب أولاً أن أشير إشارة مختصرة جدا عن ضلالة مفزعة لا زالت للأسف تعتبر عنصرا هاماً فى هذه الحضارة الغربية . و أنا أشير هنا إلى البدعة المفزعة المسماة القومية - أعنى على وجه التحديد إيديولوچيا الدولة القومية : المذهب الذى لا يزال الكثيرون يعتنقونه ، و الذى يبدو مطلبا أخلاقيا ، ويقول إن حدود الدولة لابد أن تتطابق مع حدود المساحة التى تقطنها الأمة . إن الخطأ الجوهرى فى هذا المذهب أو المطلب هو الفرض بأن الشعوب أو الأمم - كمثل الجذور - قد وُجدت قبل الدول ، كوحدات طبيعية - و من ثم فلابد أن تحتلها الدول . و الواقع هو أن الدول هى التى تصنعها .

لابد أن نقابل هذا المطلب - غير العملى تماما - بالمطلب الأخلاقى الهام لحماية الأقليات : مطلب أن تتمتع الأقليات اللغوية و الدينية و الثقافية فى كل دولة بالحماية من هجمات الأغلبية - و من بين هذه الأقليات بالطبع تلك الأقليات التى تختلف عن الأغلبية فى لون الجلد أو لون الأعين أو لون الشعر .

و على خلاف مبدأ الدولة القومية ، وهو غير العملى على الاطلاق ، يبدو مبدأ حماية الاقليات عمليا تقريبا - على الرغم من صعوبة تنفيذه . إن ما شاهدتُه من تقدم فى هذا المجال فى زياراتى المتعددة إلى الولايات المتحدة منذ عام ١٩٥٠ لهو أكبر بكثير مما كنت أظنه ممكنا . إن مبدأ حماية الأقليات ، على خلاف مبدأ القومية ، هو مبدأ أخلاقى لا جدال ، و هو يشبه مثلا مبدأ حماية الطفولة .

لماذا لا يعمل مبدأ الدولة القومية فى أى مكان بالعالم - لاسيما فى أوروبا - فلا يشبه إلا الجنون ؟ إن هذا يعود بى إلى موضوع صدام الحضارات . إن العشيرة الأوروبية كما نعلم جميعا هى نتيجة لهجرات جماعية . جاءت من زمان سحيق موجة وراء موجة من أناس تدفقوا من منطقة الاستبس بوسط آسيا ، ليتصادموا مع مهاجرين أقدم فى أشباه الجزر الأسيوية : الجنوبية و الجنوبية الشرقية ، و الغربية

على وجه الخصوص – تلك التى نسميها أوروبا – ، ثم انتشروا . و كانت النتيجة ذلك الخليط اللغوى و العرقى و الثقافى : اختلاط مشوش لا يمكن حله .

و اللغات هى أفضل ما يأخذ بيدنا خلال هذا التشوش . غير أن هناك بعض اللهجات المحلية أو الطبيعية ، وبعض اللغات المكتوبة المتداخلة ، التى نشأت هى ذاتها عن لهجات مبجلة – كما يتضح بجلاء من اللغة الهولندية مثلا . ثمة لغات أخرى ، كالفرنسية و الأسبانية و البرتغالية و الرومانية ، ليست سوى نتائج للفتوح الرومانية الشرسة . من الواضح الجلىّ إذن أن التشوش اللغوى لا يمكن أن يكون دليلا حقيقيا يعتد به خلال التشوش العرقى . من الممكن أن نعالج هذا الموضوع أيضا إذا تفحصنا ألقاب الأسر . فعلى الرغم من أن الألقاب السلافية قد استُبْدلت بها أخرى ألمانية فى النمسا و ألمانيا لتختفى آثار كثيرة – فأنا أعرف عائلة تحول لقبُها ليصبح بولينجر وكان إذا لم تخنِّى الذاكرة هو بوهر شاليك – إلا أنَّا سنجد فى كل مكان آثاراً تنم عن التفاعل السلافى – الألمانى . و على وجه الخصوص ، فإن العائلات النبيلة العديدة فى ألمانيا التى تنتهى ألقابها بـ " .. وف " تنحدر بوضوح من أصل سلافى . على أن هذا لا يقدم أية إلماعات أخرى عن أصولها العرقية ، لاسيما بالنسبة للعائلات النبيلة التى كان طبيعيا أن يتم الزواج فيها بين أطراف تفصلها مسافات طويلة – على عكس رقيق الأرض مثلا .

فى خضم هذا التشوش الأوربى ، بزغت الآن تلك الفكرة المجنونة لمبدأ القومية ، بزغت أساسا تحت تأثير الفلاسفة : روسُّو و فيخته و هيجل ، و بلاشك أيضا كرد فعل للحروب النابوليونية .

كانت هناك بالطبع نُذُرٌ للقومية . لكن ، لا الثقافة الرومانية و لا الثقافة الاغريقية القديمة كانت قومية . نشأت كل من هاتين الثقافتين نتيجة لصدام ثقافات مختلفة على البحر المتوسط و فى الشرق الأدنى . ولقد كان هذا صحيحاً أيضا بالنسبة للثقافة الاغريقية ، وهى الثقافة التى قدمت على الأرجح أهم الاسهامات فى حضارتنا الغربية الحالية : أعنى فكرة الحرية ، اكتشاف الديموقراطية ، و الموقف العقلى النقدى التى نتجت عنه العلوم الطبيعية الحديثة فى نهاية المطاف .

بل إن أقدم ما وَصلَنا من الأعمال الأدبية الإغريقية – الإلياذة و الأوديسة – ليست سوى شهادة بليغة عن صدام الثقافات ؛ كان هذا الصدام في الحق هو موضوعها الواقعي . لكنها كانت في الوقت نفسه شاهدا على موقف عقليّ ، مثلما هو شارح . فالواقع أن المهمة المحددة للآلهة عند هوميروس كانت هي تفسير ما يبدو لولاها غير مفهوم و لا عقلانيا (كمثل الشجار بين أخيل و أجاممنون) باستخدام نظرية سيكولوچية يمكن فهمها : نعني في صيغة اهتمامات هذه الصور الإلهية ، التي تكاد تكون آدمية ، وغيرتها الصغيرة – تلك الصور الالهية التي يظهر فيها الضعف البشري ، و التي تقيِّم أحيانا تقييما نقديا . لقد دُحِرَ إله الحرب آريس في النهاية على نحو فاضح جدا . و من المهم أن نذكر أن المعاملة التي كان يتلقاها غير الأغريق في كل من الالياذة و الأوديسة كانت عطوفة و لا تختلف – إذا قلنا أقل القليل – عن معاملة الاغريق.

يتكرر هذا الموقف النقدي المستنير في أعمال مثل أعمال اسخيلوس و هيرودوت، تلك التي مُجِّدت فيها فكرة الحرية لأول مرة ، تحت تأثير صراع الاغريق من أجل الحرية ضد حملات الفرس . لم تكن حرية الأمة ، و إنما الحرية الشخصية ، حرية الأثينيين الديموقراطيين فوق كل ما عداها ، في مواجهة فقدان الحرية الذي يعاني منه الخاضعون لحكم كبار ملوك الفرس . و الحرية في هذا السياق ليست مجرد إيديولوچيا و إنما هي طريقة في الحياة تجعل الحياة أفضل ، تجعلها حياة تستحق أن تُحيا . ولقد جعل أسخيلوس و هيرودوت من هذا أمر واضحا . كان كلاهما في كتاباته شاهدا على الصدام بين هذه الثقافات الغربية و الشرقية ، ثقافات الحرية و ثقافات الاستبداد . و كلاهما شهد بأثر هذا الصدام في التنوير ، الذي قاد إلى تقييم واعٍ غير متحيز لثقافة الذات ، ومن ثم إلى تقييم عقلي نقدي للأساطير القديمة . و لقد قاد هذا في أيونيا (و هي جزء من آسيا الصغرى) إلى علم كونيات نقدي ، إلى نظريات تأملية نقدية عن هندسة النظام الكوني ، ليصل في نهاية الأمر إلى العلوم الطبيعية ، البحث عن تفسير واقعي للظواهر الطبيعية . ربما كان لنا أن نقول إن العلوم الطبيعية قد نشأت نتيجة لأثر الموقف العقلي و النقدي من التفسير الأسطوري للطبيعة . و عندما

أتحدث عن النقد العقلى فإننى أعنى النقد من وجهة نظر الحقيقة : للسؤال " هل هذا صحيح ؟ " و السؤال " أمِنَ الممكن أن يكون هذا صحيحاً ؟ " .

و عن طريق الشك فى حقيقة هذه التفسيرات الأسطورية للظواهر الطبيعية ، تمكن الاغريق من وضع النظريات التى قادت إلى مولد العلوم الطبيعية . و عن طريق الشك فى حقيقة التقارير الأسطورية عن أزمنة ما قبل التاريخ ، وصلوا إلى بدايات دراسة التاريخ .

لم يكن هيرودوت – الذى سُمى بحق " والد التأريخ " – مجرد سلف لدارسى التاريخ ، إنما كان هو من اكتشف فعلاً الطبيعةَ النقدية و التنويرية لصدام الثقافات ، وعلى وجه الخصوص الصدام بين الثقافة الاغريقية و المصرية و الفارسية الوسيطة .

هنا أحب أن أقتبس حكاية من عمل هيرودوت التاريخى ، هذا العمل الذى يُعتبر حقا تاريخَ الصدام العسكرى و الثقافى بين الاغريق و بين ساكنى الشرق الأدنى ، والفرس منهم بخاصة . فى هذه الحكاية يروى هيرودوت مثالاً متطرفا ، بشعا نوعاً ما ، ليبين أنه على الشخص العاقل إدراك حقه فى أن يشك فى كل ما يعتبره من المسلّمات .

كتب هيرودوت يقول : " ذات مرة استدعى الملك داريوس الاغريق الموجودين بقصره و سألهم إن كان من الممكن أن يأكلوا جثث الموتى من آبائهم . أجابوا أنه ليس من شىء ، ليس من شىء على الاطلاق يمكن أن يقنعهم بفعل ذلك . هنا استدعى داريوس الكلاّتير ، وهم شعب هندى تعوَّد على أكل آبائه ، و سألهم فى حضور الاغريق – بعد أن وفَّر لهم مترجما – إن كان من الممكن أن يوافقوا على إحراق جثث الموتى من آبائهم . هنا صرخ الكلاتير ذعراً و توسلوا إليه ألاَّ ينطق بمثل هذا الكفر . هكذا العالم ! " .

لم يقصد هيرودوت براوية هذه الحكاية لمعاصريه الإغريق أن يعلمهم فقط احترام عادات الآخرين ، و إنما أيضاً أن يمكّنهم من نقد ما يسلّمون به من أشياء . الواضح أنه قد رغب فى أن يقاسمه القارىء خبرته .

سحرته التشابهات و الاختلافات فى العادات و فى الأساطير القديمة . إن فرضىَ ، حَدْسىَ ، هو أن هذه الاختلافات ذاتها هى التى تبرر ذلك الموقف النقدى والعقلى الذى تبوأ الأهمية القصوى لدى جيله و الأجيال التالية ، و الذى كان له ، فى ظنى ، هذا الأثر الحاسم على الثقافة الأوروبية ، بجانب الكثير من الآثار الهامة الأخرى بالطبع .

كثيرا ما سئلتُ فى انجلترا و فى أمريكا عن تفسيرى لذلك الإبداع الفريد والثروة الثقافية التى تتميز بها النمسا ، و ڤيينا بخاصة : ذلك السمو المنقطع النظير لسيموفونياتنا النمساوية الرائعة ، لهندسة الباروك لدينا ، لإنجازاتنا فى العلم و فى فلسفة الطبيعة .

لم يكن لودڤيج بولتسمان و إيرنست ماخ فيزيقيين عظيمين فقط ، إنما كانا أيضا من رواد فلاسفة الطبيعة . كانا من أسلاف حلقة ڤيينا . فيها عاش يوسف پوپّر – لينكيوس ، الفيلسوف الاجتماعى الذى يمكن أن نَصِفَه بأنه المؤسس الفلسفى لدولة الرفاهة المعاصرة . لكن اهتمام ڤيينا هنا بالأمور الاجتماعية لم يقتصر فقط على الجدل الفلسفى ، و إنما نتج عنه بعض المنجزات العملية الرائعة حتى فى عصر الملكية . كانت فيها " جامعات الشعب " المدهشة ، كان فيها نادى " المدرسة الحرة " التى أصبحت واحدة من أهم بذور حركة مدرسة الاصلاح ، كانت فيها منظمات الإغاثة مثل إغاثة الطفولة ، و خدمات الطوارىء ، و ملجأ المشردين . و كان فيها غير ذلك كثير .

قد لا نجد تفسيراً واقعيا لكل هذا النشاط الرائع و الانتاجية المذهلة فى الثقافة و الاجتماع . لكنى أحب أن أطرح هنا فرضا للتجريب . ربما كان لهذه الانتاجية الثقافية للنمسا ارتباط بموضوع محاضرتى ، أعنى " الصدام الثقافى " . كانت النمسا القديمة صورة لأوروبا : كانت تحمل عددا لا يكاد يحصى من الأقليات اللغوية والثقافية. كان الكثيرون من سكان الأقاليم ممن يجدون صعوبة فى التكسب يفدون إلى ڤيينا ، حيث كان على معظمهم أن يتعلم الألمانية . وفد إليها الكثيرون جريا وراء تقاليد ثقافية رفيعة ، و لقد قام قلة منهم بالإسهام بالجديد فيها . إننا نعرف أن هايدن وموزار لم يتأثرا فقط بالمؤلفين الألمان و الإيطاليين و الفرنسيين ، و إنما أيضا بالموسيقى

الشعبية المجرية ، بل و حتى بالموسيقى التركية . كان هايدن و موزار من الوافدين الجدد إلى ڤيينا . و لقد وفد إلى ڤيينا أيضا ، من أماكن أخرى ، كل من بيتهوفن وبرامز و بروكنر و مالر . لكن تظل العبقرية الموسيقية أمراً عصيا على التفسير . كان بيتهوفن هو من تحدث عن " الشرارة المقدسة فى شوبيرت " – الذى يمكن أن نعتبره أرفع عبقرية وُلدت فى ڤيينا .

بل و لقد يقودنا التمعن فى الموسيقى الڤيينية إلى المقارنة بين ڤيينا ، من هايدن حتى بروكز ، و بين أثينا فى عصر بريكليز . ربما كانت الظروف فى المدينتين أكثر تشابها مما نظن فى بادىء الأمر . يبدو أن الصدام الثقافى قد أثرى ، و بسخاء ، كلتا المدينتين – و هما الواقعتان فى موقع غاية فى الحيوية بين الشرق و الغرب .

(٩)

عمانويل كانط : فيلسوف التنوير

(محاضرة لإحياء الذكرى الخمسين بعد المائة لوفاة كانط)

منذ مائة و خمسين عاما توفى عمانويل كانط بعد أن قضى سنى حياته الثمانين فى بلدة كونيجسبيرج البروسية الريفية . ظل قبل وفاته سنينا فى عزلة تامة ، و اعتزم أصدقاؤه أن يدفنوه فى هدوء . لكن هذا الرجل المتواضع النشأة دُفن كما يدفن الملوك. عندما انتشر فى البلدة نبأ موته اندفع الناس أفواجا إلى منزله يطلبون رؤيته . و فى يوم جنازته توقفت الحياة تماما فى البلدة ، و شيعه الآلاف بينما كانت أجراس الكنائس كلها تدق حزنا . لم تشهد كونيجسبيرج مثل هذا قبلا - هكذا يقول المؤرخون .

يصعب أن نبرر هذا الجيشان المذهل من الشعور الشعبى . أكان ذلك فحسب لسمعة كانط كفيلسوف هائل و رجل طيب ؟ يبدو لى أن ثمة ما هو أكثر من ذلك . إننى اعتقد أن الأجراس التى دقت عام ١٨٠٤ من أجل كانط ، أيام الحكم المطلق لفريدريك ويليام ، كانت تحمل أصداء الثورة الأمريكية و الثورة الفرنسية - أصداء أفكار ١٧٧٦ و ١٧٨٩ . إننى اعتقد أن كانط كان قد أصبح لدى مواطنيه الريفيين تجسيدا لهذه الأفكار . جاءوا يعبرون عن امتنانهم للرجل الذى علَّم : حقوق الانسان ، المساواة أمام القانون ، المواطَنَة العالمية ، السلام على الأرض ، وكذا - و ربما كان الأهم - التحرر من خلال المعرفة .

١- كانط و التنوير

وصلت معظم هذه الأفكار إلى أوروبا من انجلترا ، من خلال كتاب نُشر عام ١٧٣٣ ، كتاب ڤولتير " *وسائل تتعلق بالأمة الانجليزية* " . فى هذا الكتاب يقابل ڤولتير الحكومةَ الانجليزية الدستورية بالملَكية المطلقة فى أوروبا ؛ التسامح الدينى الانجليزى بموقف الكنيسة الكاثوليكية ؛ القوة التفسيرية لكوزمولوچيا نيوتن والتجريبية التحليلية للوك بدوجماطيقية ديكارت . أُحرق كتاب ڤولتير ؛ لكن نشره كان إشارةَ بدء حركة فلسفية ، حركة لم تُفهم فى انجلترا إلا قليلا ، فلم تكن ثمة فرصة لها ، حركة كان لها مزاج غريب من العدوانية الذهنية .

و بعد ستين عاما من وفاة كانط أُعيد عرض نفس هذه الأفكار الانجليزية على أنها " تعقلية ضحلة مدَّعية " . ومن السخرية حقا أن كلمة " التنوير " الانجليزية هذه ، و التى استُخدمت آنئذ نعتا للحركة التى بدأها ڤولتير ، هذه الكلمة لا تزال تكتنفها دلالة الضحالة و الادعاء . هذا على الأقل ما يقوله *قاموس أكسفورد* . و غنى عن القول إننى لا أعنى مثل هذه الدلالة عندما استخدم كلمة " التنوير " .

آمن كانط بالتنوير ، كان آخر كبار المدافعين عنه . أنا أدرك أن هذه ليست الرؤية المعتادة . أنا اعتبر أن كانط هو المدافع عن التنوير ، لكنه يؤخذ كثيراً على أنه مؤسس المدرسة التى حطمت التنوير ، المدرسة الرومانسية لفيخته و شيلنج و هيجل . إننى أؤكد أن هذين التفسيرين متضاربان .

حاول فيخته ، ومن بعده هيجل ، أن ينصبا كانط مؤسساً لمدرستهما . لكن كانط قد عاش ليرفض عروض فيخته المتواصلة ، الذى أعلن نفسه خليفة لكانط ووريثا . كتب كانط فى " *إعلان عام بخصوص فيخته* " - و هو كتاب لا يعرفه إلا القلائل - يقول : "حمانا الله من أصدقائنا .... ذاك أن هناك من المخادعين الغادرين ممن يسمون أنفسهم أصدقاء ، مَنْ يخططون لخرابنا ، بينما هم يتحدثون حديث النية الحسنة " . وبعد أن توفى كانط و لم يعد فى مقدوره الاعتراض ، حدث أن دُفِع بهذا المواطن العالمى بنجاح ليخْدم المدرسة الرومانسية القومية ، على الرغم من تحذيراته من

الرومانسية والحماسِ العاطفى و الوله . لكن دعونا نرى كيف وَصَفَ كانط نفسُه فكرة التنوير :

> التنوير هو تحرير الانسان من حالةِ وصايةٍ يفرضها على نفسه ... من عجز عن استخدام ذكائه دون توجيه خارجي . إننى أقول إن حالةَ الوصاية هذه مفروضةٌ ذاتيا إذا كانت ناجمة ، ليس عن افتقار إلى الذكاء ، و إنما عن نقص فى شجاعة الفرد أو فى تصميمه على استخدام ذكائه دون مساعدة من قائد . اسمعنى . تشجع و استخدام ذكاءك أنت ! إن هذا فى التنوير هو صيحة الحرب !

يشير كانط هنا إلى شيء شخصى جدا ، إنه جزء من تاريخه . نشأ فى أسرة على شفا الفقر ، شب فى جو تسوده النظرة التُّقَوِيَّةِ الضيقة - و هذه صيغة ألمانية متزمنة من التطهرية (البيوريتانية) - و كانت حياته قصة تحرر من خلال المعرفة . كان فى سنينه المتأخرة ينظر إلى ماضيه فى ذعر ، و إلى ما أسماه " استرقاق الطفولة " - فترة حياته " تحت الوصاية " . و لقد أستطيع أن أقول إن القضية الرئيسية التى سادت حياته بأكملها كانت هى الصراع من أجل الحرية الروحية .

٢- *كوزمولوچيا كانط النيوتونية*

لعبت نظرية نيوتن فى هذا الصراع دورا حاسما ، تلك النظرية التى كان ڤولتير هو أول من أذاعها بأوروبا . غدت كوزمولوچيا كوبرنيق و نيوتن مصدر الوحى الفعال والمثير فى حياة كانط الذهنية . كان لأول كُتُبه الهامة " ***نظرية السماوات*** " عنوان فرعى مشوق : " ***مقالة عن نظام الكون و أصله الميكانيكى حسب مبادىء نيوتن*** " . و هذا الكتاب واحد من أعظم ما كُتب فى الكوزمولوچيا و نشأة الكون . إنه يحمل أول صياغة ، ليس فقط لما نسميه اليوم " فرض كانط - لابلاس " عن نشأة النظام الشمسى ، و إنما أيضا - و كأنما فى انتظار چينز - لتطبيق هذه الفكرة على درب التبانة (و كان توماس رايت قد اعتبر هذا الدرب قبل ذلك بخمس سنين نظاما نجميا) . إنما يبز هذا كله تعرُّفُ كانط على هُوية السُّدُم : إنها " دروب تبانة أخرى " - نظمٌ نجمية بعيدة تشبة نظامنا .

كانت المشكلة الكوزمولوچية - كما كتب كانط فى أحد خطاباته - هى التى قادته إلى نظريته عن المعرفة ، و إلى كتابه ***نقد العقل الخالص*** . اهتم كانط بتلك المشكلة المعقدة (التى كان على كل كوزمولوچى أن يواجهها) عن تناهى أو لا تناهى العالم بالنسبة للزمان و المكان . فأما بالنسبة للمكان ، فقد اقتُرح فيما بعد - على يدى آينشتين - حلٌ ساحر فى صورة عالم متناه بلا حدود . و كأنما كان هذا الحل مفصلًا ليفك العقدة الكانطية ، و إن كان يستخدم وسائل أقوى من تلك التى كانت متاحة لكانط و معاصريه . و أما بالنسبة للزمن فلم تُقَدَّم حتى الآن أية حلول أفضل للمصاعب التى واجهها كانط .

٢- *نقد العقل الخالص و المشكلة الكوزمولوچية*

يحكى لنا كانط أنه وقع على المشكلة الجوهرية لكتابه ***نقد العقل الخالص*** عندما تأمل قضية ما إذا كان للكون بدايةٌ فى الزمن . أفزعه أنْ قد تمكن من أن يُنتج ما يبدو برهانين صحيحين لكلا الاحتمالين . و البرهانان مشوقان ، و يحتاجان فى تفهمهما إلى التركيز ، لكنهما ليسا طويلين ، و فهمهما ليس صعبا .

أما بالنسبة للبرهان الأول فسنبدأ بتحليل فكرة متوالية لا نهائية من السنين (أو الأيام أو أى فترات متناهية متساوية من الزمن) . مثل هذه المتوالية اللانهائية من السنين لابد أن تكون متوالية تمضى و تمضى إلى الأبد دون ما نهاية . هى لا يمكن أن تكتمل : فالمتوالية المكتملة أو المنقضية من السنين إنما تُنَاقضُ التعريف . حاجَّ كانط فى البرهان الأول بأن العالم لابد أن تكون له بداية فى الزمان و إلا كان علينا أن نقول، فى هذه اللحظة ، إن عدداً لانهائيا من السنين لابد و أن قد انقضى ، و هذا مستحيل . و هذا ينهى البرهان الأول .

نبدأ البرهان الثانى بتحليل فكرة زمانٍ فارغٍ تماما - *الزمان قبل أن يكون هناك عالم* . مثل *هذا الزمان الفارغ - الذى لا يوجد فيه شىء البتة* - هو بالضرورة زمان لا يمكن أن نميز فيه بين فترة زمانية و أخرى عن طريق علاقتهما الزمانية مع الأشياء

والوقائع ، فليس ثمة أشياء و لا وقائع على الاطلاق . تأمل الآن آخر فترة فى الزمن الفارغ – الفترة قبل بدء العالم مباشرة . الواضح أن هذه الفترة تتميز عن كل الفترات السابقة بأن لها علاقة زمنية وثيقة بواقعة – نقصد واقعةً بداية العالم . لكن المفروض أن هذه الفترة فارغة ، وهذا تناقض فى التعريف . حاجَّ كانط فى برهانه الثانى هذا بأن العالم لا يمكن أن تكون له بداية فى الزمان و إلا لكانت هناك فترة زمان فارغة – تلك اللحظة السابقة مباشرة لبدء العالم – لكنها تتميز رغم ذلك بعلاقتها الزمنية بواقعة فى العالم . وهذا مستحيل .

هنا صدام بين برهانين . أطلق كانط على هذا الصدام اسم " المناقضة " . لن أزعجكم هنا الآن بالمناقضات الأخرى التى وقع كانط فى شركها – كتلك المتعلقة بحدود الكون فى الفضاء .

٤- الفضاء و الزمن

أى درس تلقاه كانط من هذه المناقضات المحيرة ؟ لقد استنبط أن أفكارنا عن الفضاء و الزمان غير قابلة للتطبيق على الكون ككل . يمكننا بالطبع أن نطبق فكرتى الفضاء و الزمن على الأشياء الفيزيقية العادية و على الأحداث الفيزيقية . لكن الفضاء و الزمان ذاتهما ليسا أشياء و لا أحداث : لا يمكن أن نلاحظهما : إنهما أكثرُ مراوغةً . إنهما إطار للأشياء و الأحداث . أشياء تعمل كنظامٍ لحفظ الملاحظات . إن الفضاء والزمان ليسا جزءاً من عالم الأشياء و الأحداث الواقعى التجريبى ، إنما هما جزء من معداتنا العقلية ، الجهاز الذى نفهم به العالم . و استعمالهما الصحيح هو كأدوات مراقبة : فعندما نراقب أى حدث ، فإننا – كقاعدة – نقوم بتحديد موقعه ، على الفور وحَدْسياً ، فى ترتيب مكانى زمانى . و على هذا فمن الممكن أن نصور الفضاء ١١والزمن كإطار مرجعى لا يرتكز على الخبرة ، و إنما يُستخدم حدسيا فى الخبرة ويلائمها تماما . هذا هو السبب فيما يحدث من مشاكل إذا نحن أسأنا تطبيق فكرتى الفضاء و الزمن عند استخدامهما فى مجال يتجاوز كل خبرة ممكنة – كما فعلنا فى برهانيْنا عن الكون ككل .

اختار كانط لهذه النظرة التى عرضتُها حالاً ، اختار اسماً قبيحاً و مضلِّلا على نحو مضاعف : " المثالية المتعالية " . و سرعان ما ندم على ذلك . لقد جعل هذا الاسمُ الناسَ يعتقدون أنه مثاليّ ، بمعنى أنه ينكر واقع الأشياء الفيزيقية : أنه يقول إن الأشياء الفيزيقية ليست سوى أفكار . أسرع كانط ليبيِّن أنه إنما ينكر أن الفضاء والزمن أشياءٌ تجريبية وواقعية - تجريبية وواقعية بالمعنى الذى تكون فيه الأشياء الفيزيقية و الأحداث تجريبية وواقعية . و سُدًى ضاع احتجاجه . لقد حدد أسلوبه الصعب مصيرَه : لقد نُصِّب أباً للمثالية الألمانية . و أنا أقترح أن الوقت قد حان لتقويم ذلك . لقد أصر كانط دائما على أن الأشياء الفيزيقية فى الفضاء و الزمان أشياء واقعية . أما بالنسبة لتأملات المثاليين الألمان الميتافيزيقية الطائشة الغامضة ، فإن كانط قد اختار عنوان كتابه (نقد العقل الخالص) ليعلن به هجوماً نقديا على كل أمثال هذا الاستدلال النظرى . ذلك أن ما ينقده كتاب ***النقد*** هو العقل الخالص ، إنه ينقد ويهاجم كلَّ استدلالٍ عن العالم " خالصٍ " ، خالص بمعنى أن الخبرة الحسية لا تلوثه . هاجم كانط العقل الخالص بأن أوضح أن الاستدلال الخالص عن العالم لابد دائما أن يورطنا فى مناقضات . كتب كانط كتاب ***نقد العقل الخالص*** ، وقد حفزه هيوم ، كى يؤكد أن حدود الخبرة الحسية هى حدود كلِّ استدلال حصيف عن العالم .

٥- ثورة كانط الكوبرنيقية

تَعَزَّز إيمان كانط بنظريته عن الفضاء و الزمن كإطار مرجعى حدْسى ، عندما وجد بها المفتاح لحل مشكلة أخرى - مشكلة صحة النظرية النيوتونية التى كان يعتقد فى صدقها الخالص الذى لا يرقى إليه الشك - مثله مثل كل معاصريه من الفيزيائيين : شعر بأنه من غير المعقول أن تكون هذه النظرية الرياضية المضبوطة مجردَ نتيجة لملاحظات متراكمة . لكن ، ماذا عساه يكون أساسها ؟ اقترب كانط من هذه المشكلة بأن تأمل فى البداية وضع الهندسة . قال إن هندسة اقليدس ليست مبنية على الملاحظات ، إنما على حدسنا للعلاقات الفراغية . يقع العلم النيوتونى فى نفس

الموقف . فعلى الرغم من أن الملاحظات تعضده ، إلا أنه ليس نتيجة لهذه الملاحظات إنما هو نتيجة لطرقنا فى التفكير ، محاولاتنا لترتيب بيانات حواسنا ، لتفهمها ، ولهضمها ذهنيا . ليس الأمر إذن أمر بيانات حواسنا إنما هو عقلنا ، تنظيم الجهاز الهضمى لعقلنا ، الجهاز المسئول عن نظرياتنا . إن الطبيعة كما نعرفها ، بنظامها وقوانينها ، هى فى معظمها ناتج للأنشطة التمثيلية و التنظيمية لعقلنا ، أو ، كما وضعها كانط فى صياغته المدهشة " إن عقلنا لا يستل القوانين من الطبيعة ، إنما هو يفرض قوانينه على الطبيعة " .

هذه الصياغة تلخص الفكرة التى أطلق عليها كانط مبتهجا اسم " ثورته الكوبرنيقية " . و كما عبر عنها كانط : عندما وجد كوبرنيق أنْ ليس ثمة تقدم قد أحرزه بنظرية السماوات الدوارة ، قلب المائدة – إذا سمح لنا القول – ليتخطى عقبته : افترض أن السماوات ليست هى التى تدور بينما نحن الملاحظين وقوف ، إنما نحن الملاحظين مَنْ يدور و السماوات من حولنا واقفة . قال كانط إن مشكلة المعرفة العلمية يمكن أن تُحل بنفس الطريقة – مشكلة كيف يكون العلم المضبوط (كنظرية نيوتن) ممكنا ، وكيف أمكن لنا أن نتوصل إليه . علينا أن نتخلى عن الرؤية القائلة إننا ملاحظون سلبيون ننتظر من الطبيعة أن تطبع انتظامها علينا . إنما علينا أن نتبنى الرؤية بأننا إذ نستوعب بيانات إحساساتنا نقوم فعلاً بفرض نظام عقلنا و قوانينه عليها . إن الكون يحمل بصمات عقولنا !

و بتأكيده على الدور الذى يلعبه المراقب ، الباحث ، المنظِّر ، تمكن كانط من خلق انطباع يتعذر محوه ، ليس فقط على الفلسفة و إنما أيضا على الفيزياء والكوزمولوچيا . خلّق مناخا كانطيا من الفكر كان من الصعب دونه أن تظهر نظريات آينتشتين أو بوهر ، ولقد نقول إن إدينجتون كان كانطيا فى بعض النواحى أكثر من كانط نفسه . بل و من الممكن أن يقبل حتى من لا يستطيعون تتبع كانط على طول طريقه (مثلى) ، أن يقبلوا رؤيته بأن المجرب لا يجب أن ينتظر حتى تقبل الطبيعة أن تكشف عن أسرارها ، إنما عليه أن يطلب منها ذلك . عليه أن يستجوب الطبيعة فى ضوء شكوكه ، وحدسه ، ونظرياته ، و إلهاماته . هنا فى رأيى لَقيَةٌ فلسفية مدهشة . إنها تجعل من

الممكن أن ننظر إلى العلم – نظريا كان أو تجريبيا – على أنه إبداع بشرى ، وأن ننظر إلى تاريخه على أنه جزء من تاريخ الأفكار ، على نفس مستوى تاريخ الفن أو الأدب .

هناك فى صيغة كانط للثورة الكوبرنيقية معنى ثان مُضَمَّن أكثر إثارة ، معنى ربما قد يشير إلى تأرجحٍ فى موقفه تجاهها . فثورة كانط الكوبرنيقية تحل مشكلة بشرية نشأت عن ثورة كوبرنيق نفسه . جَرَّد كوبرنيق الانسان من وضعه المحورى فى العالم الفيزيقى . لقد جعلت ثورة كانط الكوبرنيقية هذا الأمر سائغا : لقد أوضحت لنا ليس فقط أن موقعنا فى الكون المادى لا علاقى ، و إنما أيضا – بمعنى ما – أننا نستطيع القول بأن الكون يدور حولنا . إنما نحن من يُنتج النظامَ الذى نجده فى الكون – أو جزءا منه على الأقل . إنما نحن من يخلق معرفتنا عنه . إننا مكتشفون : والاكتشاف فن إبداعى !

٦- مذهبُ استقلال الذات

أتحول الآن من كانط الكوزمولوجى فيلسوف المعرفة و فيلسوف العلم ، إلى كانط المعلم الأخلاقى . لا أعرف إن كان أحد قد لاحظ أن الفكرة الأساسية فى أخلاقيات كانط ترقى إلى ثورة كوبرنيقية أخرى تناظر فى كل النواحى الثورة التى وصفتُها حالا . ذلك أن كانط يجعل الانسان هو المُشَرِّعَ للأخلاقيات ، تماما مثلما جعله المشرعَ للطبيعة . إنه بهذا يعيد للانسان وضعه المركزى فى عالمه الأخلاقى و عالمه الفيزيقى على حد سواء . أنْسَنَ كانط الأخلاقيات مثلما أنسن العلم .

إن ثورة كانط الكوبرنيقية فى مجال الأخلاقيات مضمنةٌ فى مذهبه عن استقلال الذات – المذهب الذى يقول إننا لا يمكن أن نقبل أمر سلطة ما ، مهما علا شأنها ، على أنه الأساس النهائى للأخلاقيات . فإذا ما واجَهَنا أمرٌ من سلطة ، أصبحت مسئوليتنا أن نقرر ما إذا كان هذا الأمر أخلاقيا أو غير أخلاقى . قد يكون للسلطة القدرة على تنفيذ أوامرها بالقوة ، وقد لا نمتلك القدرة على المقاومة . لكن ، مالم يكن ثمة مانع جسدى يحول دون أن نختار ، فإن المسئولية تبقى على كاهلنا . إن قرار ما

إذا كنا سنطيع الأمر هو قرارنا – إننا من يقرر ما إذا كنا سنقبل السلطة .

بجسارة حمل كانط هذه الثورة إلى مجال الدين . إليك فقرة تلفت النظر : بقدر ما قد تروعك كلماتى ، لا تلعننى إذا أنا قلت : إن كلا منا يخلق ربه . بل إن *عليك* – أخلاقيا – أن تخلق ربك ، كى تعبد فيه خالقك . ذلك أنه بطريقة أو بأخرى .... لابد أن يُكْشَف لك النقاب عن معبودك .... بل و حتى ، عندما يُفْصِح لك عن ذاته : فأنت .... من سيحكم إذا ما كان (ضميرك) سيسمح لك بأن تؤمن به ، و أن تقدسه .

لا تنحصر النظرية الأخلاقية عند كانط فى التصريح بأن ضمير الفرد هو سلطته الأخلاقية ، إنما هو يحاول أيضا أن يخبرنا بما قد يطلبه ضميرنا منا . و هو يقدم بضع صيَغ لهذا القانون الأخلاقى . من هذه الصيغ : " عليك أن تعتبر أن كل شخص هو هدف فى ذاته ، و لا تستخدمه أبدا كمجرد وسيلة لأهدافك " . يمكننا أن نُجْمِل روح أخلاقيات كانط فى هذه الكلمات : كن حرا و لا تخش ؛ و احترم حرية الغير .

و على أساس من هذه الأخلاقيات أقام كانط أهم نظرياته عن الدولة ، ونظريته فى القانون الدولى . طالب بعصبة للأمم ، أو اتحاد فيدرالى من الدول ، تكون مهمته فى النهاية هى المناداة بالسلام وصونه – السلام الأبدى على الأرض .

حاولتُ أن أرسم فى خطوط عريضة فلسفة كانط عن الانسان و عالمه ، وأهمَّ اثنين من إلهاماته : الكوزمولوجيا النيوتونية و أخلاقيات الحرية ، الإلهامين اللذين أشار إليهما كانط عندما تحدث عن السماء ذات النجوم من فوقنا و عن القانون الأخلاقى بداخلنا .

فإذا عدنا إلى الوارء كى نصل إلى رؤية أقدم لدور كانط التاريخى ، فلنا أن نقارنه بسقراط . اتُّهِم كلاهما بإفساد دين الدولة ، و إفساد عقول الشباب . و كلاهما أنكر التهمة . وكلاهما وقف يدافع عن حرية الفكر . كانت الحرية عندهما تعنى أكثر من غياب الاكراه . كانت عندهما طريقة للحياة .

و من *دفاع* سقراط ، ومن موته ، بزغت فكرة جديدة عن الانسان الحر : فكرة

عن إنسان لا يمكن قهر روحه ، عن إنسان حر لأنه مكتفٍ ذاتيا ، إنسان ليس فى حاجة إلى إكراه لأنه يستطيع أن يحكم نفسه و أن يقبل بحريةٍ حكمَ القانون .

و إلى فكرة سقراط هذه عن الكفاية الذاتية ، التى تشكل جزءا من إرثنا الغربى، أضاف كانط معنى جديدا فى مجال المعرفة و الأخلاقيات . ثم انه قد أضاف أيضا إليها فكرة مجتمع من البشر الأحرار – من كل البشر . ذلك أنه قد بيَّن أن كلَّ إنسان حُرٌّ ، ليس لأنه قد وُلد حرا ، بل لأنه قد وُلِد و على كتفيه عبء القرار الحُر .

(١٠)
التحرير من خلال المعــرفة

تؤخذ فلسفة عمانويل كانط و معها فلسفته للتاريخ ، فى ألمانيا ، على أنها فلسفة قد مضى زمانها ، أنها قد بطلت على أيدى هيجل و أتباعه . و لربما كان هذا راجعا إلى ما تميز به كانط – أعظم الفلاسفة الألمان طرا – من عقلية فذة و منزلة أخلاقية رفيعة ؛ ذلك أن العظمة الهائلة لمنجزاته كانت شوكة فى جسد خلفائه الأقل منزلة ؛ حتى أن فيخته ، ومن بعده هيجل ، حاولا أن يحلا هذه المسألة المثيرة بأن يقنعا العالم بأن كانط لم يكن أكثر من مجرد واحد من أسلافهما . لكن كانط لم يكن كذلك . لقد كان معارضا عنيدا للحركة الرومانسية بأكملها ، و لاسيما لفيخته : كان كانط بحق هو آخر الكبار الذين ناصروا تلك الحركة التى طالما لُعنت : حركة التنوير . فى مقال هام له عنوانه " ما التنوير ؟ " كتب كانط عام ١٧٨٥ يقول :

> التنوير هو تحرير الانسان من حالةِ وصايةٍ يفرضها على نفسه . وهذه الحالة ترجع إلى عجز عن استخدام ذكائه دون توجيه خارجى . إننى أقول إن حالة الوصاية هذه مفروضةٌ ذاتيا إذا كانت ناجمة ، ليس عن افتقار إلى الذكاء ، وإنما عن نقص فى شجاعة الفرد أو فى تصميمه على استخدام ذكائه دون مساعدة من قائد . اسمعنى . تشجع و استخدم ذكاءك أنت ! إن هذا فى التنوير هو صيحة الحرب !

* حديث بالألمانية بثته شبكة الاذاعة البافارية فى فبريرا ١٩٦١ فى سلسلة أحاديث " عن معنى التاريخ " .

تشرح هذه الفقرة من مقالة كانط الفكرة المركزية للتنوير كما يراها : كانت هى فكرة ***تحرير الذات من خلال المعرفة*** .

اعتبر كانط أن هذه الفكرة - فكرة تحرير الذات أو تحرير النفس من خلال المعرفة - هى مهمته و دليله عبر حياته ؛ و على الرغم من أنه كان مقتنعا بأن هذه الفكرة قد تخدم كإلهام لكل من يمتلك الذكاء اللازم ، فإنه لم يقع فى خطأ اقتراح أن نعتبر أن تحرير النفس من خلال المعرفة - أو غير هذه من الأنشطة العقلية - هو المعنى أو الهدف الكامل لحياة الانسان . و الحق أن كانط لم يكن فى حاجة إلى مساعدة من الرومانسيين كى ينقد العقل الخالص ، لا و لا احتاج مَنْ يذكِّره منهم ، ليدرك أن الانسان ليس عقليا خالصا ؛ ثم أنه أدرك أن المعرفة العقلية فحسب ليست هى أفضل ما فى حياة الانسان و لا هى أكثر ما فيها جلالا . كان من المؤمنين بالتعددية ، ممن يعتقدون فى تعدد الخبرات البشرية و فى تنوع الأهداف البشرية ، ولأنه كان تعدديا فقد آمن بالمجتمع المفتوح - مجتمع تعددى يحقق المعيار الذى وضعه : " لتكن حرا ، ولتحترم حرية الآخرين و استقلالهم ، فإن كرامة الانسان تكمن فى حريته ، و فى احترامه لمعتقدات الآخرين المستقلة و المسئولة - لاسيما إذا كانت هذه بعيدة كل البعد عن معتقداته " . على أنه قد رأى أن التعلم العقلى الذاتى ، أو تحرر الذات من خلال المعرفة - و على الرغم من اعتقاده فى التعددية - رأى فيه مهمة لا غنى عنها من وجهة النظر الفلسفية ؛ مهمة تتطلب من كل فرد فعلا مباشرا هنا ، الآن، ودائما . ذلك أنه من خلال نمو المعرفة فحسب ، يمكن للعقل أن يتحرر من استعباده الروحى : استعباد التحامل ، و الأصنام ، و الأخطاء التى يمكن تجنبها . و على هذا فإن مهمة تعليم الذات فى رأيه ، وعلى الرغم من أنها مؤكدا لا تفسد معنى الحياة ، يمكن أن تسهم فى رأيه إسهاما حاسما نحو هذا المعنى .

إن التناظر بين التعبيربين " معنى الحياة " و " معنى التاريخ " أمر يستحق التفحص ؛ لكننى سأتفحص أولاً غموض كلمة " معنى " فى التعبير " معنى الحياة " . يُستخدم هذا التعبير أحيانا ليعنى شيئا خبيئا أعمق - شيئا كالمعنى الخبىء للإبيجرام أو للقصيدة أو ***للكُورَس الغامض فى فاوست جوته*** . لكن حكمة بعض الشعراء

بل و ربما بعض الفلاسفة أيضا قد علمتنا أن عبارة " معنى الحياة " يمكن أن تُفهم بطريقة مختلفة ؛ أن " معنى الحياة " قد لا تعنى شيئا مخبوءاً ، أو ربما قابلا للكشف ، بقدر ما تعنى شيئا يمكن أن نثرى به حياتنا بأنفسنا . إننا نستطيع أن نضفى على حياتنا معنى من خلال عملنا ، من خلال سلوكنا النشط ، من خلال طريقتنا فى الحياة، و من خلال الموقف الذى نتخذه نحو أصدقائنا و اخوتنا فى البشرية و نحو العالم . (طبيعى أن فى قدرتنا على إثراء حياتنا بهذه الطريقة ما قد يَفْجَؤنا ككشف خطير) .

بهذه الطريقة يتحول البحث عن معنى الحياة إلى سؤال أخلاقى – إلى السؤال " أية مهام سأقررها لنفسى كى أجعل لحياتى معنى ؟ " أو كما قالها كانط : " ماذا علىَّ أن أفعل ؟ " . سنجد بعضا من الاجابة على هذا السؤال فى أفكار كانط عن الحرية و الاستقلال الذاتى ، و عن تعددية لا تقيدها إلاَّ فكرة المساواة أمام القانون والاحترام المتبادل لحرية الآخرين ، أفكاره – مثل فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة – التى يمكن أن تضفى معنى على حياتنا .

يمكن أن نفهم تعبير " معنى التاريخ " بطريقة مماثلة . كثيرا ما يفسر هذا التعبير هو الآخر ليعنى شيئا سريا أو خبيئا يشكل الأساس لمجرى تاريخ العلم ؛ أو ربما ليعنى اتجاها خفيا أو ميلاً ثوريا متأصلاً فى التاريخ ؛ أو هدفا يكدح العالم نحوه . لكننى أعتقد أننا نسىء الفهم بالبحث عن المعنى الخفى للتاريخ مثلما البحث عن المعنى الخفى للحياة : فبدلا من البحث عن معنى للتاريخ مخبوءٍ خفى ، علينا أن نعمل كى **نمنحه** معنى . نستطيع أن نحاول أن نعطى هدفا للتاريخ – ومن ثم لأنفسنا . بدلا من البحث عن معنى عميق خبىء فى التاريخ السياسى ، يمكننا أن نسأل أنفسنا : أية أهداف للتاريخ السياسى يمكن أن تكون لها قيمةٌ و إنسانية : أهداف ملائمة تفيد البشرية .

إن ***دعواى الأولى*** هى إذن أن علينا أن نرفض التحدث عن معنى التاريخ وكأن هناك شيئا مخبوءا داخله ، أو و كأن هناك درساً أخلاقيا مخبوءاً فى تراچيديا التاريخ المقدسة ، أو و كأن ثمة اتجاها تطوريا للتاريخ أو قوانينا له ، أو عن أى معنى آخر قد يكتشفه كبيرٌ مؤرخ أو فيلسوف أو زعيم دينى .

دعواى الأولى إذن دعوى سلبية . إننى أؤكد ألاَّ ثمة معنى خفيا فى التاريخ ، وأن المؤرخين و الفلاسفة الذين يؤمنون بأنهم قد اكتشفوا مثل هذا المعنى ، إنما يخدعون أنفسهم (و الآخرين) .

لكن *دعواى الثانية* ايجابية جدا . إننى أؤمن بأن علينا أن نحاول أن نمنح التاريخ السياسى معنى – أو بالأخرى العديدَ من المعانى ؛ معانى ملائمة للبشر وجديرة بهم .

بل و أمضى لأبعد حتى من هذا . فدعواى الثالثة هى أننا نستطيع أن نتعلم من التاريخ : إن محاولة منح التاريخ معنى أخلاقيا ، أو محاولة تنصيب أنفسنا مصلحين أخلاقيين متواضعين ، هذه المحاولة لا يلزم أن تكون عقيمة . على العكس من ذلك ، إننا أبداً لن نفهم التاريخ إذا بخسنا قدر القوة التاريخية للأهداف الأخلاقية . لاشك أن هذه كثيرا ما أدت إلى نتائج وخيمة لم يرها أولُ من فكَّر فيها . لكنا قد اقتربنا – أكثر من أى جيل مضى – فى بعض النواحى إلى أهدافِ و مُثُلِ التنوير كما صورتها الثورة الأمريكية أو كانط . و على وجه الخصوص ، فإن فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة ، وفكرة المجتمع التعددى أو المفتوح ، و فكرة إنهاء التاريخ الرهيب للحروب بإقامة عدل سرمدى ، هذه الأفكار ، و على الرغم من أنها لا تزال مُثُلا عليا بعيدة المنال ، قد أصبحت الهدف و الأمل للغالبية العظمى منا .

عندما أقول إننا قد اقتربنا من هذه الأهداف فإننى بالطبع لا أجازف بالتنبؤ بأننا سنبلغها قريبا أو أبداً . فالمؤكد أننا قد نفشل . إننى اعتقد على الأقل أن فكرة السلام – تلك التى حارب من أجلها إراسموس روتردام ، و عمانويل كانط ، وفريدريخ شيلر ، و بنتهام ، و ميل و اتباعه ، و سبنسر ؛ و فى ألمانيا بيرتا فون شتوتنر وفريدريخ ڤيلهلم فورستر – هذه الفكرة قد غدت اليوم و قد سلَّم بها هدفاً للسياسة الدولية : دبلوماسيو و ساسةُ كل الدول المتحضرة . إن هذا أكثر مما توقعه هؤلاء المدافعون الكبار عن فكرة السلام ، وهو أكثر مما كان لنا أن نتوقع حتى منذ خمسة وعشرين عاما .

و هذا النجاح العظيم ، باعتراف الجميع ، ليس سوى نجاح جزئى ، لم تحققه أفكار إراسموس أو كانط بقدر ما حققه إدراكنا بأن الحرب النووية ستقضى على البشرية . لكن هذا لا يغير من حقيقة أن السلام قد اعتُرف به الآن على وجه العموم ، و بصراحة هدفا سياسيا لنا ، و أن الصعوبات التى نواجهها إنما تعزى فى الاساس إلى فشل الدبلوماسيين و السياسيين حتى الآن فى التوصل إلى وسيلة لتحقيقه . لا يمكننى أن أناقش هذه الصعوبات هنا ، لكن الشرح المفصل للدعاوى الثلاث ومناقشتها قد يمكّننا من فهم هذه الصعوبات و تقدير أهميتها .

إن ***دعواى الأولى*** ، التأكيد السلبى على أنه ليس ثمة معنى خبىء فى التاريخ السياسى – ليس ثمة معنى نفتش عنه و نكتشفه ، لا و ليس ثمة اتجاه خبىء للتاريخ – هذا التأكيد يتعارض مع ***نظريات التقدم*** العديدة للقرن التاسع عشر ، نظريات كومت و هيجل و ماركس مثلا ، ثم أنه يتعارض أيضا مع نظرية أوزفالد شبينجلر فى القرن العشرين عن ***تدهور الغرب*** ، وكذا مع النظريات الكلاسيكية عن ***الدورات*** التى اقترحها – مثلا – أفلاطون ، و چيوڤانى باتيستا ڤيكو ، و نيتشه ، و آخرون .

و أنا أعتبر أن هذه النظريات نظريات عنيدة تتشبث بآراء خاطئة ، بل هى حتى نظريات حمقاء بشكل ما . ذاك لأنها تجيب على سؤال صيغ صياغة خاطئة . إن أفكارا مثل " التقدم " و " التدهور " و " التراجع " ، إنما تتضمن أحكام قيم ؛ و على هذا فكل هذه النظريات سواء أكانت تتنبأ بالتقدم أو التراجع التاريخى ، أو كانت تتنبأ بدورة تتألف من تقدم و تراجع – كلها لابد بالضرورة أن يكون مرجعها مقياساً للقيم . ومقياس القيم هذا قد يكون أخلاقيا ، أو اقتصاديا ، أو ربما جماليا أو فنيا – و داخل مجال القيمتين الأخيرتين قد يشير المقياس إلى الموسيقى أو التصوير الزيتى أو العمارة أو الأدب . و قد يشير المقياس أيضا إلى عالم العلم أو التكنولوچيا . ثمة مقياس آخر للقيم قد يرتكز على احصائيات عن الصحة و نسبة الوفيات ، و ثمة آخر يرتكز على الأخلاقيات . الواضح الجلى أننا قد نتقدم فى واحد أو أكثر من هذه المجالات ، ***و فى نفس الوقت*** ، نتأخر فى آخر و نصل إلى الحضيض . (ففى ألمانيا مثلا وقت ظهور أعمال باخ الرائعة ، ١٧٢٠ – ١٧٥٠ ، لن نجد أية أعمال أدبية أو تصويرية رائعة) .

والعادة أن يُدفع ثمن التقدم فى بعض المجالات – قل مثلا مجال الاقتصاد أو القيم – بالتراجع فىْ غيرها ؛ مثلما يكون ثمن التقدم فى سرعة العربات و انتشارها و عددها ، على حساب الأمان .

إن الصحيحَ بالنسبة لادراك القيم التكنولوچية أو الاقتصادية صحيحٌ بالطبع أيضا بالنسبة لبعض القيم الأخلاقية ، و خصوصا بالنسبة للمسلَّمات الأساسية للحرية و الكرامة الانسانية . لقد شعر الكثيرون من مواطنى الولايات المتحدة بأن استمرار العبودية فى الولايات الجنوبية أمر لا يطاق ، و أنه لا يتفق مع ما يمليه ضميرهم ، وكان عليهم أن يدفعوا ثمن تحرير العبيد حرباً أهلية من أفظع الحروب ، و تدميرا لحضارة زاهية متفردة .

كذا يُسْهِم تقدم العلم – و هو جزئيا نتيجةٌ لهدف تحرير الذات من خلال المعرفة – فى إطالة حياتنا و إثرائها ؛ لكنه قد أدى إلى أن نبذل هذه الحيوات تحت تهديد حرب ذرية ، بل و نشك فى أن رصيده قد أسهم فى سعادة الانسان و فى اطمئنانه .

إن حقيقة أننا نستطيع أن نتقدم ، و أن نتقهقر فى نفس الوقت إنما تبين أن النظريات التاريخية للتقدم ، ونظريات التقهقر ، ونظريات الدورات ، وحتى التنبؤات بقَدَرٍ لنا مشئوم ، كلها مما يصعب الدفاع عنه ، ذاك لأن خطأها واضح فى الطريقة التى تطرح بها اسئلتها . إنها جميعا تقع تحت مظلة نظريات العلم الزائف (كما حاولتُ أن أبين فى مواقع أخرى *) . أما نظريات العلم الزائف للتاريخ هذه ، و التى أطلقتُ عليها اسم نظريات ***المذهب التاريخى*** ، فلها تاريخ فى ذاته مثير حقا .

و نظرية هوميروس للتاريخ – مثل سفر التكوين – ترى الوقائع التاريخية تعبيراً مباشراً للمشيئة الشاذة لآلهةٍ متقلبة المزاج شبيهة بالانسان . و مثل هذه النظريات

---

* فى كتابى " *المجتمع المفتوح و خصومه* " و كتابى " *فقر المذهب التاريخى* "

تتعارض مع مفهوم الإله الذى ساد اليهودية و المسيحية فيما بعد . لم يكن إلا كفراً أن يُعتبر التاريخ السياسى عملاً مباشرا للإله - تاريخ اللصوصية و الحرب و السلب والنهب و تاريخ وسائل التخريب المتعاظمة . إذا كان التاريخ من صُنْع إله رحيم ، فلابد أنْ قد كانت مشيئة أن يظل مستغلقا على فهمنا لا تُسبر أغواره . و بهذا يصبح من المستحيل علينا أن نفهم معنى التاريخ ، إذا حاولنا أن نرى التاريخ كفعل مباشر من إله رحيم . و على هذا فإن أى دين يحاول أن يجعل معنى التاريخ مفهوماً لنا حقا (بدلا من تركه مستغلَقاً) لابد أن يحاول فهمه لا على أنه وحى مباشر من مشيئة إلهية عليا قادرة على كل شيء ، و إنما كصراع بين قوى طيبة و أخرى شريرة - قوى تعمل داخلنا و تعمل من خلالنا . هذا ما حاول القديس أوغسطين أن يفعله فى كتابه " ***مدينة الله*** " . لم يكن متأثرا فقط بالعهد القديم و إنما أيضا بأفلاطون الذى فسر التاريخ السياسى على أنه دولة مدينة كانت أصلاً شمولية إلهية كاملة متناغمة انحطَّت أخلاقيا بسبب تدهور عرقى و ما تبعه من نتائج : الطموح و الأنانية الدنيوية لطبقة الارستقراطية الحاكمة . و لقد كان ثمة عامل آخر هام أثَّر فى أعمال القديس أوغسطين. ذلك هو العصر المانوى الذى كان يعيش به : عصر البدعة المانوية الفارسية التى فسرت العالم على أنه حلبة للصراع بين المبادىء الطيبة و الخبيثة - يجسدها أورموزد و أهريمان .

قادت هذه التأثيرات القديسَ أوغسطين إلى وصف تاريخ البشرية كصراع بين المبدأ الطيب لمدينة الله و المبدأ الذميم لمدينة الشيطان ، أى بين الجنة و النار . ثم أنه من الممكن أن نرد كل النظريات التالية تقريبا - ربما باستثناء بعض نظريات التقدم الأكثر سذاجة - إلى نظرية القديس أوغسطين التى تكاد تكون مانوية . و معظم نظريات المبدأ التاريخى المعاصرة إنما تترجِم ببساطة مقولاته الميتافيزيقية و الدينية إلى لغة العلوم الطبيعية أو الاجتماعية ، وبذا فإنها قد لا تفعل سوى أن تستبدل بالإله و الشيطان ، سلالات طيبة أخلاقيا أو بيولوجيا ؛ أو سلالات صالحة لأن تحكم ، و سلالات رديئة أو غير صالحة أخلاقيا أو بيولوجيا ، أو طبقات طيبة و طبقات سيئة - بروليتاريين ورأسماليين . (يقول خروشوف نحو عام ١٩٧٠ : " نحن الشيوعيين نعتقد أن

الرأسمالية ليست سوى جحيم حُكِم على الطبقة العاملة فيه بالعبودية ") . و هذا لا يكاد يغير من خصيصة نظرية أوغسطين .

أما القليل الذى قد يكون صحيحا فى هذه النظريات فهو ذلك الفرض الكامن بأن أفكارنا و مُثُلنا هى قوى تؤثر فى تاريخنا . على أنه من المهم أن ندرك أن الأفكار الطيبة و النبيلة قد يكون لها أحيانا أثر مشئوم على التاريخ ؛ و أننا من ناحية أخرى قد نجد أن ثمة فكرة ، أو قوة تاريخية ، تنشد الخبيث و تنتج الطيب (و ربما كان برتراند ده ماندڤيل هو أول من أدرك هذا) ؛ تماما مثلما نجد كثيرا أن الخطأ قد يؤدى إلى كشف الحقيقة .

و على هذا فلابد أن نتحصن جيدا فلا ننظر إلى تاريخنا ذى التعددية كرسمٍ أبيض و أسود ، أو كلوحةٍ لُوِّنت بألوان قليلة متقابلة ، بل و علينا حتى أن نكون أكثر انتباها فلا نقرأ فيه قوانين تاريخية نستخدمها فى التنبؤ بالتقدم أو الدورات أو مصيرٍ لنا مشئوم ، أو فى أى تنبؤ تاريخى آخر مشابه .

على أن الجمهور ، للأسف ، يتوقع و يطلب – لاسيما منذ هيجل ، بل و أكثر منذ شبينجلر – أن يكون المدرسيُّ الحقيقى ، الحكيم أو الفيلسوف أو المؤرخ ، قادرا على أن يلعب دور الحفّار أو العراف – على أن يتنبأ بالمستقبل . أما الأسوأ فهو أن هذا المطلب يخلق ذخيرته . هذا المطلب الملحُّ قد أنتج فى الواقع وفرةً من القادة الملهمين . يمكننا أن نقول دون أدنى مبالغة إن كل مفكر ذا سمعة فى أيامنا هذه يحس بالتزام لا يقاوَم بأن يصبح خبيرا فى فن التنبؤ التاريخى . و هذا العمق السحيق لتشاؤمه (فعدم تشاؤمه ليس إلا خرقا لتقاليد المهنة) يواكبه تفكير عميق و قدرة لإلهاماته المبهمة على التأثير فى الناس .

و أنا أعتقد أن الوقت قد حان كى نحاول أن نُبْقى العِرافة حيث تنتمى : فى أرض المعارض . أنا بالطبع لا أعنى أن العرافين لم يتنبأوا أبداً بالحقيقة : فإذا ما حملتْ تنبؤاتهم من الغموض ما يكفى فإن عدد التنبؤات الصحيحة قد يفوق العدد الخاطىء منها . إن ما أؤكده هو أنْ ليس ثمة وجود لمنهج علمى أو تاريخى أو فلسفى قد

يساعدنا فى أن ننتج ما يشبه تلك التنبؤات التاريخية الطموحة التى تَسَبَّبَ شبينجلر فى زيادة المطالبة بها .

إن تحقق النبوءة التاريخية أو عدم تحققها ليس أمر منهج ، لا و لا أمر حكمة أو إلهام : إنه أمر صدفة بحتة . فهذه التنبؤات تعسُّفية عَرَضية غير علمية . لكن أيها قد يحرز أثرا دعائيا فعالا . فإذا ما وُجد عدد كاف من الناس يؤمنون بتدهور الغرب ، فسيتدهور الغرب ، حتى لو كان له – بغير هذه الدعاية عن تدهوره – أن يستمر فى الازدهار . يمكن للأنبياء – حتى الكذابين منهم – أن يحركوا الجبال . و مثلهم أيضا الأفكار ، حتى الخاطىء منها . و لحسن الحظ أنْ قد نجد وقائع يمكن فيها أن نحارب الأفكار الخاطئة بأفكار صحيحة .

سأفصح فيما يلى عن أفكار متفائلة نوعا ما ؛ لكن ليس لها بالتأكيد أن تؤخذ كتنبؤات للمستقبل ، فأنا لا أعرف ماذا سيحمل لنا المستقبل ، و أنا لا أؤمن بمن يؤمنون بأنهم يعرفون . إننى متفائل فقط بالنسبة لقدرتنا على أن نتعلم من الماضى والحاضر ، أن نتعلم أن كثيرا من الأشياء الطيبة و الخبيثة كانت ممكنة و ستظل ، و أن ليس ثمة من سبب يدعونا للتخلى عن الأمل و الكفاح و العمل من أجل عالم أفضل .

كانت ***دعواى الثانية*** هى أننا نستطيع أن نمنح معنى و نعطى هدفا للتاريخ السياسى ، معنى و هدفاً أو معانى و أهداف خَيِّره و إنسانية .

ثمة طريقتان يمكن بهما أن يُفهم إعطاء المعنى للتاريخ : أما الطريقة الأكثر أهمية و جوهرية فهى أن نقترح معنى يرتكز على أفكارنا الأخلاقية . ثمة معنى آخر أقل جوهرية للتعبير " اعطاء المعنى " ذكره تيودور ليسنج ، أحد الفلاسفة الكانطيين ، عندما وصف كتابة التاريخ بأنها " ***إضفاء المعنى على ما يخلو من المعنى*** " . كانت دعوى ليسنج (و هى دعوى أميلُ إلى الاتفاق معها و إن كانت تختلف عن دعواى) هى كما يلى : لقد نقرأ معنى فى كتب التاريخ المدونة التقليدية على الرغم من أن التاريخ فى ذاته يخلو من المعنى ؛ مثلا بأن نسأل كيف تحركت أفكارنا – قل مثلا فكرة الحرية و فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة – كيف تحركت على طول

الطريق المتعرج للتاريخ . فإذا ما حرصنا على ألاّ نستخدم كلمة " تقدم " بمعنى "قانون التقدم " فلقد يمكننا حتى أن نمنح معنى *للتاريخ التقليدى* بأن نسأل عن مدى "*التقدم*" الذى حققناه ، أو عماً لاقيناه من نكسات ، أو – على وجه الخصوص – عن الثمن الذى كان علينا أن ندفعه للتقدم فى اتجاهات بذاتها . ثمة جزء مما دفعناه من ثمن يُفصح عنه تاريخُ أخطائنا العديدة الفاجعة – أخطاء فى أهدافنا و أخطاء فى اختيارنا للوسائل .

ثمة فكرة مماثلة عبَّر عنها فى جمال هـ . أ . ل . فيشر ، المورخ الانجليزى الكبير *الذى* رفض المذهب التاريخى و معه كل القوانين المزعومة للتطور التاريخى ، والذى لم يجفل من الحكم على وقائع التاريخ من وجهة نظر نقدية و طبق عليها معيار التقدم الأخلاقى و الاقتصادى و السياسى . كتب فيشر يقول :

> ثمة رجال أحكم منى و أكثر ثقافة قد اكتشفوا فى التاريخ مؤامرة ، وتواترا ، و نموذجا مُقدَّرا ..... إننى لا أرى سوى طارىء وراء طارىء ، كما تتبع الموجة الأخرى ، ليس سوى حقيقة كبرى واحدة لا يمكن أن يكون لها أية تعميمات ، لأنها متفردة – ليس سوى قاعدة واحدة مأمونة للمؤرخ : إن عليه أن يدرك ...... لعبةَ الطارىء و غير المتوقع .

هنا يقرر فيشر أنْ ليس ثمة اتجاهات تطورية جوهرية . لكنه يستمر قائلا :

> ليس هذا مَذْهَبَ سخرية أو يأس . إن حقيقة التقدم مكتوبة واضحة بحروف كبيرة على صفحات *التاريخ ؛ لكن التقدم* ليس قانونا *للطبيعة* . *إن ما* يكسَبُه جيل ، قد يفقده جيل تال .

فعلَى *الرغم مما* قد يحدث من حروب حمقاء وحشية أو من صراعات سياسية على السلطة ، فقد يتحقق بعض التقدم – و التقدم الذى يعنيه فيشر هنا هو التحسن فى مجالات الحرية و العدالة ، و التقدم *الاقتصادى أيضا* . لكن ، ليس ثمة قوانين تاريخية قد تضمن *استمرار هذا التقدم* ، ومن ثم فإن مصير *التقدم* – و معه مصيرنا – سيتوقف إلى حد كبير علينا نحن .

اقتبستُ من فيشر ليس فقط لأننى أعتقد بأنه على صواب ، بل لأننى أردت أيضا أن أبين أن فكرته عن أن التاريخ يعتمد جزئيا علينا أنفسنا هى فكرة أكثر " معنوية " ونبالة " من فكرة أن تكون للتاريخ قوانينه المُضَمَّنة العصبية - سواء أكانت قوانين ميكانيكية أو جدلية أو عضوية ؛ أو أننا دمى فى مسرح عرائس تاريخى ؛ أو ضحايا لقوى تاريخية فوق بشرية ، مثل قوى الطيب و الخبيث ، أو ربما حتى ضحايا القوى الجماعية للبروليتاريين و الرأسماليين .

و على هذا فإنا نستطيع عند قراءة التاريخ و كتابته أن نمنحه معنى . لكنى أعود الآن إلى المعنى الآخر الأكثر أهمية لعبارة " إعطاء معنى للتاريخ " : أعنى فكرة أنه من الممكن أن نعين لأنفسنا مهمة ؛ ليس فقط كأفراد يعيشون حياتهم الخاصة ، و إنما أيضا كمواطنين ، وعلى وجه الخصوص كمواطنين بالعالم يرون فى تراچيديا التاريخ الحمقاء أمراً لا يُحتمل ، و يرون بها دعوةً أن نبذل كل ما نستطيع كى نجعل لتاريخ المستقبل معنى . و المهمة قاسية حقا ، أساساً لأن النوايا الطيبة و الإيمان الطيب قد يحرفاننا عن الطريق القويم . و لأننى أعضد أفكار التنوير ، أفكار تحرر الذات من خلال المعرفة ، أفكار العقلانية النقدية ، فإننى أشعر بضرورة أن أؤكد أن أفكار التنوير و أفكار العقلانية - حتى هذه - قد أدت إلى أوخم العواقب .

كان حكم الارهاب فى عصر روبسبيير هو الذى علم كانط - الذى رحب بالثورة الفرنسية - أن أشنع الجرائم قد تُرتكب باسم الحرية و الإخاء و المساواة : جرائم لا تختلف فى شناعتها عن الجرائم التى ارتكبت باسم المسيحية فى عصر الصليبيين ، وفى العصور المختلفة لمطاردة الساحرات و تعذيبهن ، و فى حرب الثلاثين عاما . ولقد نتعلم نحن مع كانط درساً من إرهاب الثورة الفرنسية ، درساً يصعب أن يتكرر كثيرا : إن التعصب إثم دائما ، إنه يتعارض مع مجتمع التعددية ، إن من واجبنا أن نعارضه فى شتى صوره - حتى عندما لا يكون ثمة اعتراض أخلاقى على أهدافه ذاتها ، بل و على وجه الخصوص عندما تتفق أهدافه مع أهدافنا نحن الشخصية . *إن أخطار التعصب ، وواجبنا نحو معارضته تحت كل الظروف* ، هما درسان من أهم الدروس التى يمكن أن نتعلمها من التاريخ .

لكن ، هل من الممكن أن نتجنب التعصب و تجاوزاته ؟ أمَا يعلِّمنا التاريخ ألاّ جدوى من كل المحاولات التى توجهها الأهداف الأخلاقية ، بسبب أن هذه الأهداف لا يمكن أن تلعب دورا تاريخيا إلا إذا آمنَّا بها و اعتنقناها فى تعصب ؟ أمَا يبيِّن لنا تاريخ كل الديانات و كل الثورات أن الايمان المتعصب بفكرة أخلاقية ، لن يحرف هذه الفكرة فقط بل إنه يحولها أكثر فأكثر إلى نقضيها تماما ؟ أنه يجعلنا نفتح باسم الحرية أبواب السجون جميعا ، إنما لنغلقها على الفور و من خلفها الأعداء الجدد لحريتنا الجديدة ؟ أنه سيجعلنا ننادى بالمساواة بين كل البشر ، و إنما أيضا بأن " بعض البشر أكثر مساواة من بعضهم " ؟ أليست هذه المساواة إلهاً غيوراً يأمرنا أن ننقل الظلم من بعض الآباء " الأقل مساواة " ليصل إلى أبنائهم حتى الجيل الثالث و الرابع ؟ أمَا تجعلنا ننادى بالأخوَّه بين كل البشر ، و أيضا بأننا القَيِّمون على اخوتنا – كما لو كانت تذكِّرنا بأن رغبتنا فى السيطرة عليهم قد يكون فيها قتلهم ؟ أمَا يعلمنا التاريخ أن كل الأفكار الأخلاقية خبيثة ، و أن أفضلها ، كثيرا ما يكون هو الأكثر خبثا ؟ أمَا نستطيع أن نتعلم من الثورة الفرنسية و الروسية ، ثم مؤخراً من الثورات الأفريقية ، أن أفكار التنوير وأحلام العالم الأفضل ليست فقط مجرد هراء ، بل هى لغو إجرامى ؟

إجابتى على هذه الأسئلة موجودة فى ***دعواى الثالثة*** : يمكننا أن نتعلم من تاريخ أوروبا الغربية و الولايات المتحدة أن محاولة إعطاء تاريخنا معنى أو هدفا أخلاقيا لا يلزم دائما أن تكون عقيمة . و ذلك لا يعنى أننا قد حققنا يوما ما أهدافنا الاخلاقية أو أننا سنحققها يوما ما تماما . إن ما أزعمه متواضع جدا . كل ما أقوله هو أن النقد الاجتماعى المدفوعَ أخلاقيا قد كان ناجحا فى بعض المواقع ، و أنه كان قادرا على أن يزيل ، على الأقل فى الوقت الحالى ، بعضا من أسوأ العيوب فى الحياة الاجتماعية والعامة .

هذه إذن هى ***دعواى الثالثة*** . و هى دعوى متفائلة من حيث أنها نَفْىٌ لكل رؤى التاريخ المتشائمة . ذاك أنه من الممكن أن تُفَنَّد كل نظريات التطور الدورى ، ونظريات التدهور ، إذا استطعنا نحن أنفسنا بنجاح أن نفرض على التاريخ هدفا أخلاقيا ، معنى أخلاقيا .

لكن ، ثمة متطلبات معينة محددة تماما لفرض هذه الأهداف الأخلاقية ، للتحسين الناجح للعلاقات الاجتماعية . لم تُكَلل المُثُل الأخلاقية و النقد الاجتماعى بالنجاح إلا عندما تعلم الناس أن يحترموا آراءً تختلف عن آرائهم ، و أن يتَّصفوا بالرزانة و الواقعية فى أهدافهم السياسية : عندما تعلموا أن محاولة إقامة الجنة على الأرض قد تنجح لاشك فى أن تحيل الأرض إلى جحيم بالنسبة لاخوتنا فى البشرية .

كان أول من تعلم هذا الدرس من الدول هما سويسره و انجلترا ، حيث أدت المحاولات اليوتوبية لإقامة الجنة على الأرض إلى خيبة الأمل .

لم تتسبب الثورة الانجليزية – أولى الثورات الكبيرة الحديثة – فى إقامة الجنة ، و إنما فى إعدام الملك تشارلس الأول و فى دكتاتورية كرومويل . و بعد أن خابت آمال انجلترا ، تعلمت الدرس : تحولت لتؤمن بالحاجة إلى حكم القانون . و تعثرت على صخرة هذا الموقف محاولة چيمس الثانى إعادة إدخال الكاثوليكية بالقوة إلى انجلترا . و بعد أن أنهك الصراعُ الدينى و المدنى انجلترا ، أصبحت مستعدة لأن تسمع من لوك، و غيره من رواد التنوير ، مجادلاتٍ عن التسامح الدينى ، و أن تقبل مبدأ أن الدين المفروض بالقوة لا قيمة له : فلقد تُوَجِّه الناس إلى الكنيسة ، لكن لا يجب أن تحاول أن *تدفعهم* إليها بالقوة ضد قناعاتهم (كما قال البابا إنوسنت الحادى عشر) .

و لقد تمكنت الثورة الأمريكية من تجنب شرك التعصب و التصلب .

يصعب أن نتصور أن الصدفة هى السبب فى أن تكون سويسرة و انجلترا وأمريكا – و كلها دول مرت ببعض الخبرات السياسية المخيبة للآمال – هى الدول التى نجحت بالاصلاح الديموقراطى فى تحقيق أهداف سياسية أخلاقية لم يكن من الممكن انجازها بالثورة و التعصب و الدكتاتورية و استخدام العنف .

على أية حال ، إن لنا أن نتعلم ، ليس فقط من تاريخ الديموقراطيات المتحدثة بالانجليزية ، و إنما أيضا من تاريخ سويسره و الدول الاسكندنافية ، أن نتعلم أننا نستطيع أن نصنع بأنفسنا أهدافا ، و أننا قد نحققها أحيانا – طالما لم تكن هذه الاهداف فضفاضة جدا أو ضيقة جدا ، و إنما دُبِّرت بروح تعددية – نعنى أنها تتضمن

احتراما لحرية اعتقادات الناس من كل صنف ، بآرائهم و معتقداتهم الواسعة التباين . و هذا يبين أنه ليس من المستحيل أن نعطى معنى لتاريخنا السياسى ، و هذا بالتحديد هو *دعواى الثالثة* .

فى رأيى أن المدرسة الرومانسية و انتقاداتها للتنوير كانتا هما السطحيتين ، لا التنوير ، بالرغم من أن اسم التنوير قد أصبح مرادفا للسطحية . لقد اتُّهم كانط والتنوير بالسطحية و السذاجة لأنهما أخذا مأخذ الجد مُثُل الحرية ، و لأنهما آمنا بأن فكرة الديموقراطية هى أكثر من مجرد ظاهرة تاريخية عابرة . و نحن نسمع الكثير فى أيامنا هذه عن أن هذه الأفكار ، بالضرورة ، مؤقتة سريعة الزوال . و لكن ، بدلاً من تفسير ضرورة زوالها و التنبؤ بتدهورها الوشيك ، ربما كان من الأفضل أن نحارب من أجل بقائها . لقد أثبتت هذه الأفكار حيويتها و قدرتها على تحمل أقسى الهجمات : كما اتضح أيضا أنها توفر الإطار اللازم لمجتمع تعددى (مثلما تصور كانط) ، والعكس بالعكس : فالمجتمع التعددى هو الإطار الضرورى لتحقيق المعانى و الأهداف السياسية ؛ الإطار لأية سياسة تتجاوز الحاضر المباشر ؛ الإطار لأية سياسة تجد معنى لتاريخنا الماضى و تحاول أن تعطى معنى لتاريخنا الحاضر و المستقبل .

يشترك التنوير و الرومانسية فى نقطة هامة : كلاهما يرى أن تاريخ البشرية هو أساساً تاريخ أفكار و معتقدات متنافسة ؛ تاريخ صراعات ايديولوچية . يتفقان فى هذا الخصوص . لكنهما يختلفان تماماً فى موقفهما من هذه الأفكار . تقدر الرومانسية قوة الإيمان فى حد ذاته : تقدر قوته و عمقه ، بعيداً عن موضوع **حقيقته** . هذا على ما يبدو هو السبب الواقعى فى ازدراء المدرسة الرومانسية ، للتنوير . ذلك أن التنوير يرتاب فى الإيمان و قوة الإيمان . فعلى الرغم من أن التنوير يقول بالتسامح بل وباحترام إيمان الغير ، إلا أن أعلى قيمه هى الحقيقة لا الإيمان . و هو يقول بأن هناك شيئا اسمه الحقيقة المطلقة ، حتى و لو كانت مجهولة لدينا ، و أنَّا نستطيع أن نقترب منها بتصحيح أخطائنا . هذه فى الواقع هى الدعوى الأساسية لفلسفة التنوير ، و فيها يكمن أكبر الفروق بينها و بين النسبوية التاريخية للرومانسيين .

لكن الاقتراب من الحقيقة ليس سهلا . ثمة طريق واحد إليها : الطريق من خلال الخطأ . إنا لا نتعلم إلا من أخطائنا ، و مَنْ سيتعلم هو من لديه الاستعداد أن يقدر بل و أن يبجل أخطاء الآخرين و يعتبرها درجات يرتقيها فى اتجاه الحقيقة ، و من يبحث عن أخطائه هو : من يحاول أن يجدها ، لأنه لن يحرر نفسه إلا إذا أدركها .

و على هذا فإن فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة ليست هى نفس فكرة سيطرتنا على الطبيعة . فالأولى هى فكرة التحرر الروحى للذات من الخطأ ، من الخرافات و من الأصنام الكاذبة . إنها فكرة التحرر الروحى للذات و نموها من خلال نقد الفرد لأفكاره – و إن كان سيحتاج دوما إلى نقد الآخرين .

نرى إذن أن التنوير لا يرفض التعصب و صور الاعتقاد المتعصبة لأسباب نفعية خالصة ، لا و لا لأنه قد وجد أنه يستطيع بموقف أكثر رزانة أن يبلغ نتائج أفضل فى السياسة و الأمور العملية – إن رفضه هو النتيجة الطبيعية لفكرة أن علينا أن نبحث عن الحقيقة بنقد أخطائنا . و النقد الذاتى هذا ، و تحرر الذات هذا ، لا يكونان إلا فى مجتمع تعددى ، نعنى فى مجتمع مفتوح يحتمل أخطاءنا مثلما يحتمل أخطاء الآخرين .

إن فكرة تحرر الذات من خلال المعرفة – التى كانت الفكرة الرئيسية للتنوير – هى فى ذاتها عدو قوىٌ للتعصب ، ذلك لأنها تجعلنا نحاول جهدنا أن نفصل أنفسنا من أفكارنا ذاتها ، أو حتى أن نعزل أنفسنا عنها (حتى يمكن أن ننظر إليها نظرة نقدية) بديلا عن توحدنا بها . و إدراكنا للقوة التاريخية للأفكار ، القوة الغامرة أحيانا ، يعلمنا مدى أهمية أن نحرر أنفسنا من التأثير الطاغى للأفكار الزائفة أو الخاطئة . علينا – لمصلحة البحث عن الحقيقة و من أجل تحررنا من الأخطاء – أن ندرب أنفسنا على أن ننقد الأفكار الأثيرة لدينا ، تماما مثلما ننقد الأفكار التى نعارضها .

ليس هذا تنازلا للنسبوية . الواقع أن نفس فكرة الخطأ تفترض مقدماً فكرة الحقيقة . فتسليمى بأن الآخر قد يكون على صواب . و بأننى قد أكون مخطئا ، لا يعنى و لا يمكن أن يعنى أن لوجهة النظر الشخصية لكل منا نفس الدرجة من الصدق أو نفس الدرجة من الحصانة ، أو أن كل فرد – كما يقول النسبويون – على حق داخل

إطاره المرجعى ، بينما قد يكون خاطئا داخل الإطار المرجعى لغيره . تعلم الكثيرون فى الديموقراطيات الغربية أننا نكون أحيانا على خطأ و معارضونا على صواب ، لكن الكثيرين ممن استوعبوا هذه الحقيقة الهامة قد انزلقوا إلى النسبوية . و فى مهمتنا التاريخية الهائلة لخلق مجتمع تعددى حر ، و معه إطار اجتماعى لنمو المعرفة و لتحرر الذات من خلال المعرفة ، فى هذه المهمة ليس من شىء يفوق فى الأهميةقدرتنا على أن نتفحص أفكارنا تفحصا نقديا ، دون أن نصبح نسبويين أو ارتيابيين ، و دون أن نفقد شجاعتنا و عزمنا على أن نناضل من أجل اقتناعاتنا ، حتى و نحن ندرك أن اقتناعاتنا هذه لابد دائما أن تكون مفتوحة للتصحيح و أننا لن نحرر أنفسنا من الخطأ إلا من خلال تصحيحها ، و من ثم نتمكن من أن ننمى معرفتنا .

(١١)

الرأى العام و المبادىء الليبرالية

أعددت الملاحظات التالية كى أوفر مادة للنقاش فى مؤتمر دولى لليبراليين (بالمعنى الانجليزى لهذا المصطلح) . كان هدفى ببساطة هو أن أضع الأساس لمناقشة عامة جيدة . و لما كنت أتوقع أن يكون للحاضرين رؤى ليبرالية ، فقد ركزت اهتمامى على أن أعترض – لا أن أصادق – على الفروض السائدة المعضدة لهذه الآراء .

١– أسطورة الرأى العام

علينا أن نَحْذر عددا من الاساطير ، يتعلق " بالرأى العام " ، و يُقبل كثيراً دون نقد .

هناك أولاً الاسطورة الكلاسيكية " *صوت الشعب من صوت الله* " التى تنسِب إلى صوت الشعب نوعاً من السلطة النهائية و الحكمة المطلقة . أما مرادفها

قُرأت هذه المقالة فى الاجتماع السادس لجمعية مونت بليرين بمؤتمرها المنعقد بمدينة البندقية (سبتمبر ١٩٥٤) و نشرت بالايطالية فى مجلة *إل بوليتيكو* عام ١٩٥٥ ، و بالألمانية فى مجلة *أوربو* عام ١٩٥٦ .

المعاصر فهو الايمان بالصواب الفطرى الكامل لذلك الرمز الاسطورى المسمى " رجل الشارع " ، لرأيه و لصوته الانتخابى . إن تجنب صيغة الجمع فى كلتا الحالتين أمر مُمَيِّز . لكن يندر أن يكون للشعب ، و الحمد لله ، رأى واحد . إن الرجال المختلفين فى الشوارع المختلفة بهم من الاختلاف بقدر ما بأى جماعة من علية القوم فى حجرة لمؤتمر . فإذا ما حدث أن تحدثوا فيما يشبه الاتفاق ، فليس من الضرورى أن يكون حديثهم فطينا . قد يكونون على صواب و قد يكونون على خطأ . قد يكون " الصوت " قاطعا جدا فى قضايا مبهمة جدا (مثال : القبول فيما يشبه الاجماع و دون تردد لطلب " التسليم دون قيد أو شرط ") ، و قد يتردد فى قضايا يصعب الشك فيها (مثال : قضية الصفح عن الابتزاز السياسى و القتل الجماعى) ، و قد يكون حسن النية فى حماقة (مثال : رد الفعل الشعبى الذى دمر خطة هور - لاڤال) و قد لا يكون حسن النية و لا حصيفا (مثال : الموافقة على بعثة رانصيمان ؛ استصواب اتفاقية ميونيخ سنة ١٩٣٨) .

على أننى أعتقد أن ثمة بذرة من الحقيقة مخفيةً فى أسطورة " صوت الشعب " . فلقد نطرح القضية هكذا : على الرغم من محدودية المعلومات المتاحة أمامهم ، فإن الكثيرين من بسطاء الناس كثيرا ما يكونون أحكم من حكوماتهم : فإن لم يكونوا أحكم فهم مدفوعون بأهداف أفضل و أكرم . (أمثلة : استعداد شعب تشيكوسلوڤاكيا للقتال عشية اتفاقية ميونيخ ؛ رد الفعل الشعبى لخطة هور -لاڤال) .

ثمة صورة لهذه الاسطورة - أو ربما للفلسفة من خلف الاسطورة - تبدو لى ذات أهمية خاصة ، هى مذهب : ***الحقيقة بَيِّنَة*** . و أعنى بهذا ، المذهب القائل إنه على الرغم من أن الخطأ يحتاج إلى تبرير (بقصور فى النية الحسنة أو بالتحيز أو بالتحامل) فإن الحقيقة دائما ما تُفصح عن نفسها و تَبين - طالما لم تُكْبَت . من هنا نشأ الاعتقاد بأن الحرية - باكتساحها القمع و غيره من المعوقات - لابد بالضرورة أن تقود إلى " سيادة الحقيقة و الصلاح " - إلى " فردوس يخلقه العقل و يُجِلُّه أنقى ما عُرِف من مباهج فى حب البشرية " ، على حد تعبير كوندورسيت فى الجملة الختامية لكتابه ***مخطط لصورة تاريخية لتقدم العقل البشرى*** .

أفرطتُ عامداً فى تبسيط هذه الأسطورة الهامة ، التى يمكن أيضا أن أصوغها فيما يلى : " ليس ثمة من يعجز عن إدراك الحقيقة إذا عُرضت عليه " . إننى اقترح أن نطلق على هذه اسم " نظرية تفاؤل العقلانى " . و الحق أن هذه نظرية يشترك فيها التنوير مع معظم نسله السياسى و أسلافه العقلانيين . و هى ، مثل أسطورة صوت الشعب ، أسطورة أخرى *للصوت الواحد* . فإذا كانت البشرية *موجودا* علينا أن نقدسه ، فإن الصوت الاجماعى للبشرية لابد أن يكون المرجع الأخير . لكنا قد تعلمنا أن هذه أسطورة ، و تعلمنا ألا نثق فى الاجماع .

أما رد فعل هذه الاسطورة العقلانية و التفاؤلية فهى الصيغة الرومانسية لنظرية ***صوت الشعب*** - مذهب سلطة و تفرد المشيئة الشعبية ، روح الشعب ، عبقرية الأمة ، العقل الجماعى ، أو غريزة السلالة . لست فى حاجة إلى أن أكرر هنا النقد الذى وَجَّهه كانط و آخرون - و أنا منهم - ضد مذاهب الفهم اللاعقلانى للحقيقة، تلك التى بلغت أوجها فى المذهب الهيجلى لمكر العقل الذى يستغل عواطفنا كأدوات للفهم الغريزى أو الحدسى للحقيقة ؛ و الذى يجعل من المستحيل أن يكون الشعب خاطئا ، لاسيما إذا أطاع العواطف لا العقل .

هناك صيغة من الأسطورة هامة لازالت بالغة التأثير ، صيغة يمكن أن نقول عنها " أسطورة تَقَدُّم الرأى العام " و هى أسطورة الرأى العام الليبرالى بالقرن التاسع عشر ، و يمكن أن نوضحها باقتباس من كتاب أنطونى ترولُوب ***فينياس فِنْ،*** و قد نبهنى إليه أ . هـ . جومبريخ . يصف ترولُوب مصير حركة برلمانية من أجل حقوق المستأجرين الأيرلنديين . يتم الاقتراع و تخسر الحكومة بأغلبية ٢٣ صوتا . يقول مستر مونك النائب البرلمانى : " و الآن ، من المؤسف أننا لسنا أقرب إلى حقوق المستأجرين مما كنا عليه قبلا " .

- لكنا أقرب اليها .

- يمكن بمعنى ما أن أقول نعم . إن مثل هذا الجدل و مثل هذه الأغلبية ستجعل الناس يفكرون . لكن ، كلا - إن كلمة " يفكرون " أعلى من اللازم ؛ إن الناس عادة لا يفكرون . غير أن هذا الجدل

قد يجعلهم يعتقدون أن به شيئا ما . فالكثيرون ممن كانوا يرون أن سن تشريع للقضية هو مجرد وهم ، قد يرون الآن أنه مجرد أمر خطر، أو ربما ليس بأكثر من صعب . فى الوقت المناسب إذن سيعتبرونه من بين الأشياء الممكنة ، ثم من بين الأشياء المحتملة ؛ – و على هذا فسيُصنَّف فى نهاية المطاف داخل القائمة التى تضم تلك الاجراءات المعدودة التى تعتبرها الدولة من حاجاتها الضرورية . هكذا يُصنع الرأى العام .

قال فينياس : إننا إذن لا نضيع وقتنا إذ نتخذ أولى الخطوات الكبرى لصناعة الرأى العام .

قال مونك : لقد اتُّخذت أولى الخطوات الكبرى من زمان طويل ، اتخذها أولئك الذين اعتُبروا دهماء ثوريين ، أو ربما خَوَنة ، لأنهم اتخذوها : إنه لشيء عظيم أن تُتَّخذ أية خطوة تقودنا إلى الأمام .

قد نستطيع أن نسمى النظرية التى بسطها مونك ، البرلمانى الراديكالى الليبرالى ، باسم " ***نظرية الطليعة للرأى العام*** " ، أو نظرية قيادة التقدميين . هذه النظرية تقول إن هناك عددا من قادة الرأى العام أو صنَّاعه يستطيعون ، بالكتب أو الكُتَيِّبات أو الخطابات إلى جريدة التايمز ، أو بالخُطَب أو الاقتراحات البرلمانية ، أن يجعلوا بعض الآراء تُرْفَض ، ثم تناقش ، ثم تقبل فى نهاية الأمر . يُعتبر الرأى العام هنا نوعاً من الاستجابة العامة لأفكار و جهود أرستقراطيي العقل ، هؤلاء الذين يُفَرِّخون الأفكار الجديدة ، الآراء الجديدة ، و الحجج الجديدة . يُعتبر الرأى العام بطيئا، سلبيا نوعا ما ، محافظا بطبيعته ، لكنه مع ذلك قادر فى النهاية على أن يتبين بالحدس حقيقة ادعاءات المصلحين – يعتبر الرأى العام الفيصل البطيء الحركة ، و النهائى المرجعى فى نفس الوقت ، لمجادلات الصفوة . و مرة ثانية ، لاشك أن هذه صورة أخرى لأسطورتنا ، مهما بدا لنا – للوهلة الأولى – من تطابقها مع الكثير من الواقع الانجليزى . لاشك أن ادعاءات المصلحين كثيرا ما نجحت بهذه الطريقة بالتحديد. لكن هل نجحت الادعاءات الصحيحة وحدها ؟ إننى أميل إلى الاعتقاد بأن أمر كسْب تأييد الرأى العام لسياسة ما فى انجلترا ، ليس أمر صحة تقرير أو حكمة اقتراح بقدر ما

هو شعور بوقوع ظلم يمكن بل و يلزم تصحيحه . إن ما وصفه ترولُوب هو خصيصةُ ***الحساسية الأخلاقية*** للرأى العام و الطريقةُ التى كثيرا ما استُثيرت بها – فى الماضى على الأقل ؛ حدس بالظلم أكثر منه حدس بالحقيقة الواقعية . أما مدى ملاءمة وصف ترولوب للدول الأخرى فهو أمر لا يزال قابلاً للمناقشة ، ومن الخطر أن نفترض أن الرأى العام حتى فى بريطانيا العظمى سيستمر حساساً كما كان فيما مضى .

٢- *أخطار الرأى العام*

الرأى العام – أيا كان – قوى جدا ، إنه قد يغير الحكومات ، حتى الحكومات غير الديموقراطية . و على الليبراليين أن ينظروا إلى هذه القوة ببعض الريبة .

و لأن الرأى يتسم بالغُفْلِيَّة فهو ***صورة غير مسئولة للقوة*** ، ومن ثم فهو بخاصة خَطِر من وجهة النظر الليبرالية (أمثلة : حواجز اللون و غيرها من القضايا العنصرية) . ثمة علاج واضح فى *أحد* الاتجاهات : فبتقلص قوة الدولة سيقل خطر الأثر الذى يذيعه الرأى العام عن طريق الدولة . لكن هذا لا يضمن تحرر سلوك الفرد و فكره من الضغط المباشر للرأى العام . هنا يحتاج الفرد إلى الحماية الفعالة من الدولة . ومن الممكن مقابلة هذه المتطلبات المتضاربة – جزئيا على الأقل – بنوع خاص من التقاليد .

إن المذهب القائل إن الرأى العام ليس باللامسئول ، بل هو بطريقة ما " مسئول أمام نفسه " – بمعنى أن أخطاءه سترتد لتصيب من يعتنق الرأى الخاطىء – هذا المذهب هو صورة أخرى من صور الأسطورة الشمولية للرأى العام : قد تتسبب البروباجندة الخاطئة لجماعة من المواطنين ، بسهولة ، فى إلحاق الأذى بجماعة مختلفة تماما .

٣- المبادىء الليبرالية : مجموعة من الدعاوى

١) الدولة شر لابد منه : لا يجوز أن تتضخم قواها إلى أبعد مما هو ضرورى ، و لقد نسمى هذا مبدأ " سكين الليبرالى " . (قياساً على سكين أوكهام ، نعنى المبدأ الشهير القائل إن الكيانات أو جواهر الأشياء لا يجب أن تتعدى ما هو ضرورى) .

و لكى أبين ضرورة الدولة فإننى لن ألجأ إلى نظرة هوبز للانسان . على العكس، من الممكن أن نبين ضرورة الدولة حتى إذا افترضنا أن أحداً لن يؤذى أحدا لأن الانسان بطبعه رقيق أو لأن له طبيعة ملائكية . فى مثل هذا العالم سيظل هناك مَنْ هو أضعف و من هو أقوى . و لن يكون للأضعف *حق قانونى* فى أن يحتمله الأقوى، بل سيدين له بالعرفان إذ تكرَّم و تحمَّله . و كل من يعتقد منا (قويا كان أو ضعيفا) أن هذا وضع غير مُرْضٍ ، و أنه من اللازم أن يكون لكل فرد *الحق* فى الحياة ، و أنه من الضرورى أن يكون لكل شخص *حق قانونى* فى الحماية من قوة القوى ، كل هؤلاء سيوافقون على أننا نحتاج دولةً تحمى حقوق الجميع .

يسهل أن نرى أن الدولة لابد أن تكون خطراً مستديما ، أو شراً لابد منه . ذاك أنه إذا ما كان للدولة أن تقوم بمهمتها ، فلابد أن تكون لها على أية حالة قوةٌ أكبر مما يتمتع به أى مواطن فرد أو أية نقابة عامة . و بالرغم من أننا قد ننشىء مؤسساتٍ كيما نقلل بها من خطر اساءة استغلال هذه القوى ، فإنا أبداً لن نتمكن من التخلص من الخطر تماما . على العكس من ذلك ، إذ يبدو أن على معظمنا دائما أن يدفع لحماية الدولة ، ليس فقط فى صورة ضرائب ، و إنما حتى فى صورة مذلَّة ، على أيدى الموظفين المستأسدين مثلا . المهم ألا ندفع كثيرا مقابل هذه الحماية .

٢) إن الفارق بين الديموقراطية و الاستبداد هو أنه من الممكن التخلص من الحكومة تحت الديموقراطية دون إراقة دماء ؛ أما تحت الاستبداد فهذا غير ممكن .

٣) الديموقـراطية فى حد ذاتها لا تضفى أية مزايا على المواطن ، و ليس من المفروض أن نتوقع منها ذلك . و الواقع أن الديموقراطية لا تستطيع أن تفعل شيئا ، إنما يستطيع مواطنو الديموقراطية فقط أن يتصرفوا (و من بينهم بالطبع المواطنون الذين يشكلون الحكومة) . لا توفر الديموقراطية أكثر من مجرد إطار يمكن للمواطنين أن يعملوا داخله بطريقة منظمة متماسكة .

٤) نحن ديموقراطيون ، ليس لأن الأغلبية دائما على حق ، و إنما لأن التقاليد الديموقراطية هى الأقل شرا بين كل ما نعرف من تقاليد . فإذا رأت الأغلبية (أو " الرأى العام ") أن تدعم الاستبداد ، فليس على الديموقراطى أن يفترض وجود تناقض قاتل فى رؤاه ، إنما عليه أن يدرك أن تقاليد الديموقراطية فى بلده ليست قوية بما فيه الكفاية .

٥) المؤسسات وحدها ليست كافية أبداً ، ما لم تُزَوَّد بالتقاليد . المؤسسات متناقضة دائما ، بالمعنى القائل إنها – فى غياب تقاليد راسخة – قد تخدم أيضا الهدف النقيض لما هو مقصود . و على سبيل المثال ، فالمفروض أن تقوم المعارضة البرلمانية بمنع الأغلبية من سرقة أموال دافع الضرائب . لكنى أتذكر جيدا فضيحة وقعت فى احدى دول جنوب شرق أوروبا توضح تناقض هذه المؤسسة . هناك تقاسمت المعارضة الغنائم مع الأغلبية .

و **الخلاصة** : التقاليد مطلوبة لصياغة نوع من الرابطة بين المؤسسات وبين نوايا الأفراد و تقديراتهم .

٦) اليوتوبيا الليبرالية – نعنى الدولة المُخَطَّطة عقليا على لوح أملس دون تقاليد سابقة – هى شىء مستحيل . ذلك أن المبدأ الليبرالى يتطلب أن نقلل إلى أقصى حد ممكن ما تفرضه الحياة الاجتماعية من قيود على حرية الفرد ، وأن نساوى بين الأفراد فيها (كانط) . لكن كيف لنا أن نطبق مثل هذا المبدأ القَبْلى فى واقع الحياة ؟ هل علينا أن نمنع عازف البيانو من العزف ، أم نحرم جاره من قضاء أمسية هادئة ؟ يمكن أن تُحل كل أمثال هذه المشاكل

فقط بالرجوع إلى التقاليد الموجودة و العادات ، و إلى الشعور التقليدى بالعدل؛ إلى القانون العام – كما يسمى فى انجلترا ، و إلى تقدير قاضٍ نزيه لمعنى المساواة . لابد أن تُفَسر كل القوانين – فهى مبادىء عامة – حتى يمكن تطبيقها، و التفسير يتطلب بعضَ مبادىء التطبيق الواقعية التى لا يمكن توفيرها إلا من تقاليد حية . و هذا ينطبق بوجه أخص على المبادىء العامة العالية التجريد للّيبرالية .

٧) من الممكن أن توصف مبادىء الليبرالية (على الأقل فى أيامنا هذه) بأنها مبادىء تقييم المؤسسات الموجودة ، و تحويرها أو تغييرها إذا لزم الأمر – لا استبدالها بغيرها . يمكن أن نعبر عن هذا أيضا بقولنا إن الليبرالية عقيدة تطورية لا ثورية (إلا إذا واجهت نظاما استبداديا) .

٨) من بين التقاليد التى يجب أن نعتبرها الأهم هناك ما يمكن أن نسميه " الاطار الأخلاقي " للمجتمع (المناظر " للإطار القانونى " للمؤسسات) . وهذا يضم الإحساس التقليدى لدى المجتمع بالعدل أو الانصاف ، أو درجة الحساسية الاخلاقية التى بلغها . يخدم هذا الاطار الأخلاقى كأساس يمكّننا – عند الحاجة – من بلوغ تسوية عادلة منصفة بين الاهتمامات المتضارية . هو بالطبع ليس ثابتا لا يتغير ، لكنه يتغير ببطء نسبيا . ليس ثمة ما هو أخطر من تحطيم هذا الاطار التقليدى – كما كان يهدف النازى عمداً . فتحطيمه سيؤدى فى النهاية إلى الكلّبية و العدمية ، نعنى إلى تجاهل وتدمير كل القيم الانسانية .

٤- النظرية الليبرالية للجدل الحر

إن حرية التفكير ، و الجدل الحر ، هما من القيم الليبرالية الجوهرية التى لا تحتاج حتى إلى تبرير إضافى . و على الرغم من ذلك فمن الممكن تبريرهما براجماتيا فى صيغة الدور الذى يلعبانه فى البحث عن الحقيقة .

الحقيقة ليست بيِّنة ، و ليس من السهل نوالها . و البحث عن الحقيقة يتطلب على الأقل :

(أ) التخيل

(ب) التجربة و الخطأ

(جـ) الكشف التدريجي عن تحاملاتنا ، عن طريق (أ) و (ب) و الجدل النقدى .

إن التقاليد العقلية الغربية ، المستمدة من الاغريق ، هى تقاليد الجدل النقدى - تقاليد فحصٍ و اختبار الفروض أو النظريات بمحاولة تفنيدها . و لا يجب أن نأخذ المنهج العقلى النقدى خطأً على أنه منهج برهان ، منهج اثبات الحقيقة فى النهاية . لا وليس المنهج العقلى النقدى منهجاً يضمن الاتفاق دائما ، إنما تكمن قيمته فى حقيقة أن المشتركين فى الجدل سيغيرون آراءهم بعض الشىء ، ليفترقوا رجالا أحكم .

كثيرا ما يؤكَّد على أن الجدال ممكن فقط بين من لهم لغة مشتركة و يقبلون فيما بينهم فروضا أساسية شائعة . و أنا أعتقد أن هذا خطأ . إن كل المطلوب هو استعدادٌ لأن يتعلم الفرد من زميله فى المناقشة ، استعداد يتضمن رغبة حقيقية فى فهم ما يرمى إليه زميله . فإذا ما توفر هذا الاستعداد ، فإن ثمار الجدل تكون كأفضل ما تكون إذا ما اختلفت خلفية المتجادلين أقصى الاختلاف . و على هذا فإن قيمة أى جدل تعتمد كثيرا على نوع الرؤى المتنافسة . لو لم يكن هناك برج بابل لكان علينا أن نبتكره . لا يحلم الليبرالى باتفاق كامل فى الرأى ؛ إنما يأمل فقط فى التخصيب المتبادل للأفكار و ما يتبعه من نمو الآراء . و حتى عندما نحل المشكلة لرضا الجميع ، فإنا نخلق بحلها الكثير من المشاكل الجديدة التى نختلف عليها . و هذا أمر لا يؤسف له .

و على الرغم من أن البحث عن الحقيقة عن طريق الجدل العقلى الحر هو شأن عام ، إلا أن ما يُسفر عنه (أيًّا ما كان) ليس رأيا عام . و على الرغم من أن الرأى العام قد يتأثر بالعلم و قد يحكم على العلم ، إلا أنه ليس نتيجة للجدل العلمى .

لكن تقاليد الجدل العقلى تخلق - بالجدل - التقاليدَ السياسية ، و معها ديدن الاستماع إلى وجهة النظر الأخرى ؛ و نموٌ إحساس بالعدل ؛ و استعداداً للتفاهم على حل وسط .

أملُنا إذن أن تَحل التقاليد ، التى تتغير و تتطور تحت تأثير الجدل النقدى واستجابةً لتحدى المشاكل الجديدة ، أن تحل محل الكثير مما يُطلق عليه عادة اسم " الرأى العام " ، و أن تضطلع بالمهام التى يُفترض أن يقوم بها الرأى العام .

٥- صيغ الرأى العام

هناك صيغتان رئيسيتان للرأى العام : مؤسسية موطدة ، و غير مؤسسية .

هذه أمثلة لمؤسسات تخدم الرأى العام و تؤثر فيه : الصحافة (بما فيها "خطابات إلى المحرر") ؛ الاحزاب السياسية ؛ الجمعيات ، مثل جمعيه مونت بيريلين ؛ الجامعات ؛ نشر الكتب ؛ الاذاعة ؛ المسرح ؛ السينما ؛ التلفزيون .

و هذه أمثلة للرأى العام غير المؤسسى : ما يقوله الناس ، عن آخر الأنباء ، فى عربات السكة الحديد و غيرها من الأماكن العامة ، و عن الأجانب ، و عن " الملوَّنين " ، وما يقولونه عن بعضهم بعضا على مائدة الطعام . (و حتى هذه يمكن أن تصبح مؤسسية) .

٦- بعض المشاكل العملية : الرقابة و احتكار العلنية

لن أقدم هنا أية دعاوى - و إنما بعض المشاكل .

إلى أى مدى تعتمد القضية ضد الرقابة ، على تقاليد من رقابة مفروضة ذاتيا ؟

إلى أى مدى تتسبب احتكارات الناشرين فى إقامة نوع من الرقابة ؟ ما هو

مدى حرية المفكرين فى نشر أفكارهم ؟ أيمكن أن تكون هناك حرية كاملة فى النشر ؟ أيلزم أن تكون ثمة حرية كاملة فى نشر أى شىء ؟

أثر أهل الفكر و مسئوليتهم : (أ) على نشر الأفكار (مثال : الاشتراكية) ؛ (ب) على قبول بدع كثيرا ما تكون استبدادية (مثال : الفن التجريدى) .

حرية الجامعات : (أ) تدخل الدولة ؛ (ب) التدخل الشخصى ؛ (جـ) التدخل باسم الرأى العام .

إدارة الرأى العام (أو التخطيط له) . موظفو العلاقات العامة *

مشكلة الدعاية للعنف فى الجرائد (و لا سيما فى المجلات الهزلية *) ؛ و فى السينما ، ..... الخ

مشكلة *الذوق* . توحيد العيار و التسوية .

مشكلة الدعاية و الاعلان فى مقابل نشر المعلومات .

٧- *قائمة قصيرة من الأمثلة السياسية*

هذه قائمة تحمل مواضيع تستحق التحليل الدقيق :

١- مشروع هور - لافال و ما ناله من هزيمة على يد الحماس الأخلاقى غير العقلانى للرأى العام .

٢- تنازل الملك إدوارد الثامن عن العرش .

٣- ميونيخ .

٤- الاستسلام دون قيد أو شرط .

٥- قضية كريشيل داون .

٦- العادة البريطانية لقبول الأذى دون تذمر

٨- ملخص

يفصح الكيان الغامض المبهم المسمى " الرأى العام " ، أحيانا ، عن دهاء فطرى، أو إن أردنا الدقة ، عن حساسية أخلاقية أسمى من حساسية الحكومة المتربعة على كراسى الحكم . و رغم ذلك فإنه يغدو خطرا على الحرية ما لم تشذبه تقاليد ليبرالية قوية . إنه كيان خطر كفيصل للذوق ، و غَيْرَ مقبول كفيصل للحقيقة ، لكنه قد يتخذ أحيانا دور الفيصل المستنير للعدل . (مثال : تحرير العبيد فى المستعمرات البريطانية) . و للأسف ، فإن " ترويضه " ممكن ، و لا يمكن أن نُبْطل هذه الأخطار إلا بتقوية التقاليد اللبرالية .

لابد أن نفرق بين الرأى العام ، و علنية الجدل الحر و النقدى الذى هو القاعدة فى العلم (أو هكذا يجب أن يكون) ، و الذى يشمل مناقشة مسائل العدل و غيره من القضايا الأخلاقية . إن الرأى العام يتأثر بمثل هذه المناقشات ، و إن لم يكن نتيجةً لها أو واقعاً تحت سيطرتها . و تزداد الآثار الطيبة لهذه المناقشات بزيادة الأمانة البساطة و الوضوح التى تُجرى بها .

حاشــــية

لتجنب سوء الفهم أحب أن يكون واضحاً تماما أننى استخدم مصطلحات "ليبرالى" و " ليبرالية " ... الخ بالمعنى الذى لا يزال يُستخدم عادة فى انجلترا (وربما، ليس فى أمريكا) : و أنا لا أعنى بالليبرالى الشخص المتعاطف مع أى حزب سياسى، و إنما الشخص الذى يقدر الحرية الفردية و الذى يدرك الأخطار الكامنة فى كل صور القوة و السلطة .

(١٢)
نظرية موضوعية للفهم التاريخى

إن الفلسفات القديمة المختلفة هى ، و إلى حد بعيد ، تنويعات على مبحث ثنائية الجسد – العقل . أما الانحرافات الجوهرية عن مبحث الثنائية هذا فكانت محاولات أن يُستبدل به نوع من الواحدية . و يبدو أن هذه المحاولات كانت فاشلة . سنجد المرة بعد المرة أن هناك خلف خِمار الاعتراضات الواحدية تكمن لا تزال ثنائية الجسد و العقل .

التعددية و العالم الثالث

لم تكن هناك فقط انحرافات واحدية ، و انما أيضا بعض الانحرافات التعددية . نرى هذا فى الشـرك (القـول بتـعـدد الآلهـة) بل و حـتى فى صـوره التـوحـيـدية و الإلحادية. و لقد نشك فيما إذا كانت التفسيرات الدينية المختلفة للعالم تقدم بديلا عن ثنائية الجسد و العقل ، ذلك أنا سنجد أن الآلهة – كثيرة كانت أم قليلة – إما أن تكون، على عكسنا ، عقولاً وُهبت أجسادا لا تفنى ، أو عقولاً صرفة .

صيغة مطولة لمحاضرة ألقيت بفيينا يوم ٣ سبتمبر ١٩٦٨ فى الجلسة الافتتاحية لمؤتمر الفلسفة الدولى الرابع عشر (أنظر أيضا مقالتى " عن نظرية العقل الموضوعى " التى أعدت طباعتها و جعلتها الفصل الرابع من كتاب " *المعرفة الموضوعية* " ، مطبعة جامعة أكسفورد ، عام ١٩٧٢ ، ١٩٧٩) .

لكن بعض الفلاسفة قدموا تعددية حقيقية بأن قالوا بوجود عالم *ثالث* إلى جانب العقل و الجسد ، الاشياء المادية و العمليات الشعورية . من هؤلاء الفلاسفة هناك أفلاطون و الرواقيون و بعض المفكرين العصريين مثل لايبنتس و بولزانو و فريجهْ (وليس من بينهم هيجل ، الذى جسَّد اتجاهات واحدية قوية ، بالرغم من كثرة حديثة عن " عقل موضوعى " و " روح ") .

لم يكن عالم أفلاطون للصور أو الأفكار عالمَ شعور و لا عالم مضمونات الشعور ، و إنما كان عالما ثالثا من المضامين المنطقية ، موضوعيا مستقلا . وُجد هذا العالم إلى جانب العالم الفيزيقى و عالم الشعور كعالم ثالث موضوعى و مستقل . أود أن أدافع هنا عن هذه الفلسفة التعددية ، على الرْغم من أننى لست أفلاطونيا و لا هيجلياً .

فى هذه الفلسفة يتألف عالمنا من ثلاثة على *الأقل* من العوالم الفرعية الواضحة المعالم ، أو قل من ثلاثة عوالم . الأول هو العالم *الفيزيقى أو عالم الحالات الفيزيقية* ؛ والثانى هو عالم الشعور أو عالم *الحالات الذهنية* ؛ و الثالث هو عالم الأفكار بالمعنى *الموضوعى* . هو عالم النظريات فى ذاتها ، و علاقاتها المنطقية ؛ عالم الحجج فى ذاتها ، و المشكلات فى ذاتها ، و مواقف المشكلات فى ذاتها . و لقد أخذتُ بنصيحة السيرچون إيكسلز و أطلقت عليها أسماء : " العالم الأول " و " العالم الثانى " و " العالم الثالث " .

ثمة واحدة من *المشاكل الرئيسية لهذه الفلسفة التعددية* ، تختص بالعلاقة بين هذه العوالم الثلاثة .

هناك بين هذه العوالم من العلاقات ما يسمح للعالم الأول أن يتفاعل مع العالم الثانى ، و يسمح للعالم الثانى أن يتفاعل مع العالم الثالث . و هذا يعنى أن العالم الثانى – عالم الخبرات الذاتية و الشخصية – يمكنه أن يتفاعل مع العالمْين الآخريْن . ويبدو أن العالم الأول و العالم الثالث لا يتفاعلان إلا من خلال العالم الثانى ، عالم الخبرات الذاتية و الشخصية .

و يبدو لى من المهم أن نصف العلاقة بين العوالم الثلاثة بهذه الطريقة : العالم الثانى كوسيط بين العالم الأول و العالم الثالث .

كان الرواقيون هم أول من وضع التمييز الهام بين العالم الثالث و *المحتوى المنطقى* الموضوعى لما نقوله ، و بين الأشياء التى نتحدث عنها . تنتمى هذه الأشياء بدورها إلى أى من العوالم الثلاثة : يمكننا أن نتحدث : أولا عن العالم الفيزيقى (عن الأشياء الفيزيقية أو عن الحالات الفيزيقية) ، و ثانيا عن الحالات السيكولوچية (وتتضمن فهمنا للنظريات) ، و ثالثاً عن المحتوى المنطقى للنظريات – كمثل بعض الافتراضات الحسابية – و خاصة عن صدقها أو كذبها .

و من المهم أن الرواقيين قد مَدُّوا نظرية العالم الثالث ، من الأفكار الأفلاطونية إلى نظريات و افتراضات . على أنهم قد أضافوا أيضا كيانات لغوية أخرى إلى العالم الثالث ، مثل المشاكل و الحجج و الاستقصاءات ؛ كما أجروا أيضا تمييزات أخرى بين أشياء مثل الأوامر و النصائح و الصلوات و المفاوضات و الحكايات ؛ و قاموا أيضا بوضع فارق واضح بين حالة الإخلاص أو الصدق الشخصية و بين الصدق الموضوعى للنظريات أو الافتراضات ، نعنى النظريات أو الافتراضات التى ينطبق عليها المحمول "صحيح موضوعيا " ، الخاص بالعالم الثالث .

هنا أحب أن أميز بين مجموعتين من الفلاسفة . أما الأولى فهى تتألف ممن يقبلون – مثل أفلاطون – عالما ثالثا مستقلا ، و يعتبرونه فَوْق – بشرى و من ثم إلهيا أو أزليا .

أما الثانية فهى تتألف ممن أشاروا – مثل لوك أو ميلّ أو ديلثى – إلى أن *اللغة*، و ما " تعبر عنه " أو " توصله " هى من صنع البشر . لهذا السبب فهم يرون اللغة و كل ما هو لغوى جزءاً من العالمَيْن الأول و الثانى ، و يرفضون فكرة عالم ثالث . و من المثير حقا أن معظم طلبة الانسانيات – و مؤرخى الثقافة على وجه الخصوص – ينتمون إلى هذه المجموعة الثانية التى ترفض العالم الثالث .

يعضد المجموعةَ الأولى – مجموعةَ الأفلاطونيين – أنَّ هناك حقائق أزلية : إن أى افتراض صيغ بلا غموض هو إما صحيح و إما خاطىء ، فى كل زمان . و هذا يبدو حاسما : الحقائق الأزلية لابد أن كانت صحيحة قبل أن يوجد الانسان . لا يمكن إذن أن تكون من صنعه .

يوافق فلاسفة المجموعة الثانية على أن مثل هذه الحقائق الأزلية لا يمكن أن تكون من صنعنا : غير أنهم يستنبطون من هذا أنْ لا وجود لمثل هذه الحقائق الأزلية .

أعتقد أنه من الممكن أن نتخذ موقفا يختلف عن موقفى هاتين المجموعتين . و أنا أقترح أن علينا أن نقبل واقعيةَ ، و على الأخص ، استقلاليةَ العالم الثالث ، أعنى استقلاله عن الهوى البشرى ، بينما نُسَلِّم فى الوقت ذاته بأن العالم الثالث قد نشأ كناتج للنشاط البشرى . يمكن أن نسلِّم بأن العالم الثالث من صنع البشر ، ثم أنه ، وبمعنى واضح جدا ، فوق بشرى فى ذات الوقت .

أما أن العالم الثالث ليس تخيلا ، بل هو موجود " فى الواقع " ، فهذا أمر سيغدو واضحاً إذا تأملنا أثره الهائل على العالم الأول – من خلال العالم الثانى . يكفى أن يفكر الفرد فى أثر نظرية نقل القوة الكهربية أو النظرية الذرية على بيئتنا الفيزيقية غير العضوية و العضوية ، أو أثر النظريات الاقتصادية على اتخاذ القرارات ، مثل المفاضلة بين بناء سفينة أو بناء طائرة .

إن العالم الثالث – حسب الموقف الذى أتخذه هنا – هو مثل لغة البشر من إنتاج البشر ، مثلما يكون العسل من انتاج النحل . و مثل اللغة (و مثل العسل) فإن العالم الثالث هو أيضا إنتاج ثانوى ، ***غير متعمد و غير مخطَّط له*** ، لفعل البشر (أو الحيوان) .

دعنا ننظر على سبيل المثال إلى نظرية الأعداد . إننى اعتقد (على عكس كرونيكَّر) أن متواليات الأعداد الطبيعية هى من صنع البشر ، هى نتاج اللغة البشرية و الفكر البشرى . لكن هناك ما لا نهاية له من مثل هذه الأعداد ، و من ثم فهناك منها ما يزيد على كل ما يمكن أن يلفظ به بشر أو يستخدمه كمبيوتر . و هناك بين هذه

الأعداد عدد لا نهائي من المعادلات الصحيحة و من المعادلات الخاطئة ؛ أكثر مما نستطيع أبداً أن نعرف إن كان " صحيحاً أو " خاطئا " . و كل هذه من سكان العالم الثالث ، من موضوعاته .

أما الأكثر إثارة فهو نشوء مشاكل جديدة غير متوقعة كمنتجات ثانوية لتتابعات الأعداد الطبيعية : مثلا ما يوجد من مشاكل بلا حل لنظرية الأعداد الأولية (قل مثلا حَدْس جولدباخ) . و هذه بوضوح مشاكل ***مستقلة*** : إنها مستقلة عنا ؛ لكنَّا نكتشفها . كانت موجودة دون كشف قبل أن نكتشفها . و فضلا عن ذلك فإن البعض على الأقل من هذه المشكلات التي لم تحل قد يكون غير قابل للحل .

و قد نبتكر ***نظريات*** جديدة في محاولاتنا لحل هذه ***المشكلات*** أو غيرها . إننا مَنْ ينتج هذه النظريات : إنها منتجات تفكيرنا القويُّ و الخلاق . لكن صحة أو خطأ هذه النظريات (صحة أو خطأ حدس جولدباخ ، مثلا) ليس من صُنْعنا . و كل نظرية جديدة تخلق مشاكل جديدة غير مقصودة و غير متوقعة ، مشاكل مستقلة ، مشاكل تحتاج من يكتشفها .

هذا يفسر جواز أن يكون العالم الثالث في الأصل من منتجاتنا ، على الرغم من أنه بمعنى آخر – مستقل جزئيا على الأقل . و هذا يفسر السبب في امكاننا أن نعمل عليه ، و أن نضيف إليه أو نساعد في نموه ، على الرغم من عدم وجود مَنْ يستطيع أن يسيطر على أي ركن مهما صغر من هذا العالم . كلنا يسهم في نموه ، و كل اسهاماتنا الفردية تقريبا إسهاماتٌ بالغة الصغر . و كلنا يحاول أن يفهمه ، و ليس منا من يستطيع أن يحيا دون التفاعل معه ، لأننا جميعا نستعمل اللغة .

على أن العالم الثالث قد نما بأسلوب يسهل فهمه ، ليتجاوز كثيرا متناول أي فرد ، بل و حتى متناول الناس جميعا . كان فعله على نمونا الروحي ، و على نموه هو ذاته في نفس الوقت ، أكبر و أهمَّ حتى من فعلنا الإبداعي البالغ الأهمية عليه ، إذ يكاد يكون كل النمو الروحي في البشر راجعا إلى أثر تغذية إرتجاعية : نمونا نحن العقلي و نمو العالم الثالث ينجمان من حقيقة أن المشاكل غير المحلولة تتطلب منا أن نجرب

حلولا ، و لما كان الكثير من المشاكل سيظل دون حل و دون أن نكتشفه ، فسيبقى دائما مجال للعمل الا بداعى الخلاق ، على الرغم من - أو ، للدقة ، بسبب - استقلال العالم الثالث .

مشكلة الفهم ، فى التاريخ خصوصا

قدمتُ هنا بعض الأسس التى تدعم و تفسر نظرية وجود عالم ثالث مستقل ، لأننى أرمى إلى أن أربط ذلك كله بما يسمى مشكلة الفهم ، المشكلة التى طالما اعتبرها طلبة الانسانيات واحدة من أهم مشاكلهم .

أود هنا أن أشير باختصار إلى النظرية القائلة إن المهمة الرئيسية للانسانيات هى تفهُّم الموضوعات المنتمية إلى العالم الثالث . يبدو هذا انحرافا جذريا عن العقيدة الأساسية التى يقبلها كل دارسى الانسانيات تقريبا ، و معظم المؤرخين بخاصة ، لاسيما المهتمون منهم بمشكلة *الفهم* ، و أعنى العقيدة التى تقول إن مواضيع فهمنا تنتمى إلى العالم الثانى كمنتجات للفعل البشرى ، و من ثم فمن الممكن أن تُفهم وتُفَسَّر فى صيغ سيكولوچية (و من بينها صيغ سيكولوچية إجتماعية) .

ليس من ينكر أن فعل (أو عملية) الفهم يحتوى على عنصر ذاتى أو شخصى أو سيكولوچى . لكن ***الفعل*** لابد أن يُمَيَّز عن ***عائده*** الناجح ، عن نتيجته (التى قد تكون مؤقتة) ، التفهم الحاصل ، ***التأويل*** ، الذى لابد أن نعمل به على أساس تجريبى ، و الذى يمكن أن نحاول تحسينه إلى مدى أبعد . من الممكن أن يُعتبر التأويل بدوره مَنْتَجَ عالمٍ ثالث ناجما عن فعل عالم ثان ، و كذا أيضا كفعل ذاتى . و لكن ، حتى لو اعتبرناه فعلا ذاتيا ، فهناك لا يزال على أية حال موضوعُ عالمٍ ثالث يناظر هذا الفعل . و هذا فى رأيى أمر مهم . فإذا اعتبرنا التأويل موضوعَ عالمٍ ثالث ، فسيبقى التأويل دائما نظرية : خذ على سبيل المثال تأويلا تاريخيا ، تفسيرا تاريخيا . قد يكون هذا التأويل مدعما بسلسلة من الحجج بجانب مستندات و تسجيلات و قطعٍ اضافية من الشواهد التاريخية . بذا يُثْبت التأويل أنه نظرية ، و أنه مثل كل النظريات مشتبك فى

نظريات أخرى ، و فى مواضيع عالمٍ ثالثٍ أخرى . بهذه الطريقة يمكن أن تُثار مشكلةُ العالم الثالث عن مزايا التأويل ، لاسيما قيمته بالنسبة للفهم .

لكن ، حتى الفعل الذاتى للفهم ، لا يمكن بدوره أن يُفْهَم إلا من خلال علاقاته بموضوعات العالم الثالث ، إذ أننى أؤكد الدعاوى الثلاث التالية بالنسبة للفعل الذاتى للفهم :

١- أن كل فعل كهذا مرتبط و مثبت بالعالم الثالث ؛

٢- أن كل الملاحظات الهامة حول مثل هذا الفعل ، كلها تقريبا ، إنما تشير إلى علاقاته مع موضوعات العالم الثالث ؛

٣- أن مثل هذا الفعل إنما يرتكز فقط على حقيقة أن الطريقة التى نعمل بها على موضوعات العالم الثالث تشبه كثيرا الطريقة التى نعمل بها على الأشياء الفيزيقية .

حالة فهم تاريخى موضوعى

كل هذا صحيح على وجه الخصوص بالنسبة للفهم التاريخى . إن الهدف الرئيسى للفهم التاريخى هو إعادةُ تركيبٍ افتراضيةُ ***لموقف مشكلة*** .

سأحاول أن أوضح هذه النظرية مستخدماً بضع ملاحظات تاريخية قصيرة (قصيرة بالضرورة) عن نظرية جاليليو للمد و الجزْر . لقد اتضح أن هذه النظرية "غير ناجحة" (لأنها تنكر أن للقمر أثراً على المد و الجزر) . بل لقد هوجم جاليليو شخصيا فى عصرنا هذا (هاجمه آرثر كوستلر) لأنه تعلق فى عناد بنظرية خطؤها واضح .

باختصار ، تقول نظرية جاليليو إن المد و الجزر هما نتيجة لتغيرات فى السرعة (العَجَلَة) تنشأ بدورها عن حركة الأرض . و على وجه التحديد : إذا كانت الأرض تدور حول الشمس بانتظام فإن سرعةَ نقطةٍ على السطح تقع على الناحية البعيدة عن الشمس ستكون أكبرَ من سرعة نفس النقطة عندما تكون مواجهة للشمس . (ذلك أنه

إذا ما كانت ب هى السرعة المدارية للأرض ، ر هى السرعة الدورانية لنقطة على خط الاستواء ، فإن سرعة هذه النقطة فى منتصف الليل ستكون ب + ر ، و سرعتها فى منتصف النهار ستكون ب – ر) . و هذه التغيرات فى السرعة تعنى ضرورة أن تنشأ تسارعات دورية و تراجعات . لكن التراجعات و التسارعات الدورية لحوض ماء ، ستنتج عنها – كما يقول جاليليو – صور تشبه صور المد و الجزر . (تبدو نظرية جاليليو مقبولة ظاهريا ، لكنها خاطئة : فبصرف النظر عن العجلة الثابتة الراجعة لدوران الأرض ، نعنى عجلة الجذب المركزى – و التى تنشأ أيضا عندما تكون ب تساوى صفراً – فلن يحدث أن تتزايد العجلة و لن يحدث ، من ثَم ، على وجه الخصوص أى تعجيل دورى) (٢) .

ماذا بوسعنا أن نفعل لتحسين فهمنا التاريخى لهذه النظرية – التى كثيرا ما أُسىء تفسيرها ؟ إننى أدعى أن أولى الخطوات و أكثرها أهمية هى أن نسأل أنفسنا : ماذا يا ترى كانت **مشكلة** العالم الثالث التى كانت لها نظريةُ جاليليو الحلَّ التجريبى ؟ و ما هو الموقف – موقف *المشكلة المنطقى* – الذى نشأت فيه هذه المشكلة ؟

كانت مشكلة جاليليو – ببساطة – هى تفسير المد و الجزر . ثم إن موقف مشكلته كان أبسط بكثير .

الواضح أن جاليليو لم يكن حتى مهتما اهتماما مباشرا بما أطلقتُ عليه الآن اسم " مشكلته " . ثمة مشكلة أخرى هى التى قادته إلى مشكلة المد و الجزر ، مشكلة حركة الأرض ، مشكلة صحة أو خطأ نظرية كوبرنيق . أمِل جاليليو أن يتمكن من نظرية ناجحة للمد و الجزر تقطع بصحة نظرية كوبرنيق .

و لقد اتضح أن ما أطلقتُ عليه اسم **موقف مشكلة** جاليليو هو أمر معقد . إن موقف المشكلة يجره إلى مشكلة المد و الجزر ، إنما فى دور محدد كَمَحَكٍّ لنظرية كوبرنيق . لكن ، حتى هذا ليس كافيا لتفهم لموقف مشكلة جاليليو .

كان أول ما لفت نظر جاليليو – و هو الكوزمولوچى و المُنَظِّر المحنك – هى تلك البساطة المذهلة الجسور لفكرة كوبرنيق الرئيسية : فكرة أن الأرض و بقية الكواكب ليست سوى أقمار حول الشمس – إذا جاز التعبير .

كانت القوة التفسيرية لهذه الفكرة الجسور هائلة جدا ؛ و عندما اكتشف جاليليو أقمار كوكب المشترى من خلال تلسكوبه ، و أدرك فيها نموذجا صغيرا للنظام الشمسى الكوبرنيقى ، رأى فى هذا تعضيداً تجريبيا لهذه الفكرة الجريئة التى تكاد تكون قَبْلِيَّة . ثم أنه نجح بالاضافة إلى ذلك فى اختبار تنبؤ تُمليه نظرية كوبرنيق : فلقد تنبأت بأن تكون للكواكب الداخلية أوجه ، كأوجه القمر ؛ و اكتشف جاليليو أوجه كوكب الزُّهْرة .

كانت نظرية كوبرنيق فى جوهرها نموذجا هندسيا - كوزمولوجيا ، بُنِى بالوسائل الهندسية (و الحركية المجردة) . لكن جاليليو كان فيزيائيا . عرف أن المشكلة الواقعية هى العثور على تفسير فيزيائى ميكانيكى ؛ و اكتشف بعض العناصر الهامة لمثل هذا التفسير ، و على الأخص قانون القصور الذاتى ، ومُنَاظِره قانون حفظ الحركات الدوارة .

حاول جاليليو أن يؤسس فيزياءه على هذين القانونين لا غيرهما (و ربما كانا عنده قانونا *واحدا*) ، و إن أدرك حتمية وجود فجوات فى معرفته الفيزيائية . كان جاليليو على صواب كامل من ناحية المنهج ؛ فنحن لا نطمع فى أن نتعلم من الضعف فى نظرياتنا إلا بمحاولة استثمارها إلى أقصى حد .

هذا يفسر السبب فى أن يتعلق جاليليو ***بفرض الحركات الدوارة*** ، على الرغم من درايته بأعمال كبلر . و لقد كان لديه ما يبرر هذا . كثيرا ما يقال إنه حاول أن يخفى صعوبات الدورات الكوبرنيقية ، و أنه أفرط فى تبسيط نظرية كوبرنيق بطريقة ليس ما يبررها ، كما يقال إن الواجب كان يقتضى منه أن يقبل قوانين كبلر . لكن هذا كله ليس إلا دليلا على قصور فى الفهم التاريخى - خطأ فى تحليل موقف مشكلة من العالم الثالث . كان جاليليو على حق عندما عمل بالتبسيط المفرط الجسور و لقد كانت قطوع كبلر الناقصة هى الأخرى تبسيطات مفرطة . لكن كبلر كان محظوظا إذ قام نيوتن باستعمال تبسيطاته فيما بعد ، ومن ثم فقد فسرها ، و غدت اختباراً لحله لمسألة الجسمين .

لكن ، لماذا أنكر جاليليو أثر القمر فى نظريته عن المد و الجزر ؟ إن هذا السؤال يكشف وجها فى غاية الأهمية لموقف المشكلة . كان جاليليو – أولاً – معارضا لعلم التنجيم الذى وحَّدَ بين الكواكب و الآلهة . بهذا المعنى يكون جاليليو رائداً من رواد التنوير ، و معارضا لكبلر ، على الرغم من اعجابه به (٣) . ثم انه كان يعمل بمبدأ الحفظ الميكانيكى للحركات الدوارة . و لقد بدا أن هذا يستبعد تأثيرات ما بين الكواكب . كان منهج جاليليو – فى محاولته الجادة لتفسير المد و الجزر على هذا الأساس الضيق – منهجا صحيحا تماما . فلولا هذه المحاولة لما أمكننا أبداً أن نعرف أن هذا الأساس أضيق من أن يوفر تفسيرا ، و أن نعرف أننا فى حاجة إلى فكرة أخرى ، فكرة نيوتن للجذب و التأثير من بُعْد – و لقد كان لهذه الفكرة صفات تقربها كثيرا من التنجيم ، ورأى فيها مؤيدو و مناصرو التنوير علاقةً بالسحر و التنجيم (و من بينهم نيوتن نفسه) .

و على هذا يقودنا تحليل موقف مشكلة جاليليو إلى تفسير عقلى لمنهج جاليليو فى بضع النقاط التى نقده فيها العديد من المؤرخين ؛ و على هذا يقودنا هذا التحليل إلى فهم أفضل لجاليليو . تصبح التفسيرات السيكولوجية ، مثل الطموح ، و الغيرة ، والرغبة فى إثارة اضطراب ، و الفطرة العدوانية ، و تسلط الأفكار ، تصبح جميعاً من النوافل .

و بنفس الشكل يصبح من النوافل أن نصف جاليليو " بالدوجماطية " لأنه التزم بالحركة الدوارة ، أو أن نجد فى " الحركة الدائرية المُلْغَزة " (ديلثى) فكرة بدائية ، أو – ربما – أن نحاول تفسير هذه الفكرة بالوسائل السيكولوجية . ذاك لأن منهج جاليلو كان صحيحا عندما حاول أن يتقدم إلى المدى الممكن بمساعدة قانون عقلى لحفظ الحركة الدوارة .

تعمـــــيم

نستخدم بديلاً عن المبادىء التفسيرية السيكولوجية ، اعتبارات للعالم الثالث ذات صفة منطقية فى الجوهر ؛ و هذا هو السبب فى نمو فهمنا التاريخى .

من الممكن أن نطبق منهج العالم الثالث هذا للفهم و التفسير التاريخى ، على كل المشاكل التاريخية . و لقد اطلقت عليه اسم " منهج التحليل الموقفى " (أو " منهج المنطق الموقفى ") (٤) . إنه منهج يستبدل ، بالتفسيرات السيكولوچية ، حيثما أمكن ، علاقات بالعالم الثالث ذات طبيعة منطقية فى الجوهر ، كأساس للفهم و التفسير التاريخى – بما فيها النظريات و الفروض التى وضعها القائمون بالعمل .

يمكن أن ألخص الدعوى التى أردت أن أعرضها هنا فى الآتى : من الواجب أن يتخلى الفهم التاريخى عن مناهجه السيكولوچية ، و أن يتخذ منهجاً مبنيا على نظرية للعالم الثالث (٥) .

ملاحظـــات

(١) إذ من الممكن أن نوضح أن النظام (الكامل) لكل الفروض الصحيحة فى حساب الأعداد الصحيحة ليس مما يمكن جعله بدهيا ، و أنه (فى جوهره) مما لا يمكن الفصل فيه (أنظر كتاب ***نظريات لا يمكن الفصل فيها*** لمؤلفيه أ. تارسكى ، أ. موستوفسكى ، ر . م . روبنسون – أمستردام ، ١٩٥٣ ، أنظر على الأخص الملحوظة ١٣ فى صفحة ٦٠ و ما يليها) . يستتبع هذا أن سيكون هناك دائما مشاكل فى الحساب ، لا نهائية ، لا تحل. من المثير أن يكون فى استطاعتنا أن نصل إلى هذه الكشوف غير المتوقعة عن العالم الثالث ، فى استقلال كامل عن حالة عقولنا (ترجع هذه النتيجة أساساً إلى العمل الرائد لكورت جودل) .

(٢) يمكن أن نقول إن نظرية جاليليو ، للحركة المجردة ، عن المد و الجزر ، تتعارض مع ما يسمى مبدأ النسبية الجاليلى . لكن هذا النقد سيكون خاطئا، تاريخيا، و نظريا أيضا ، لأن هذا المبدأ لا يرجع إلى حركة دوارة . إن الحدس الفيزيائى لجاليليو – بأنْ ليس ثمة نتائج ميكانيكية لانسبوية لدوران الأرض – كان حدساً صائبا ؛ و على الرغم من أن هذه النتائج (حركة القمة الدوارة ، بندول فوكو ... الخ) لا تفسر المد و الجزر ، فإن قوة

كوريوليس على الأقل لا تخلو تماماً من تأثير عليها . كما أننا نحصل على تسارعات حركية حالما نأخذ في الاعتبار انحناء حركة الأرض حول الشمس.

(٣) أنظر كتابي " *الحدس و التفنيد* " ، ١٩٦٣ ، الذى أوضحت فيه أن نظريةَ الجاذبية لنيوتن – نظرية " تأثير " الكواكب على بعضها بعضا ، و تأثير القمر على الأرض – مشتقةٌ من علم التنجيم .

(٤) انظر كتابيّ : " *نقد المذهب التاريخى* " (١٩٥٧) و " *المجتمع المفتوح و خصومه* " (١٩٤٥) .

(٥) هذا ما يجعل ما يسمى " التأويليات " من النوافل ، أو هو على الأقل يُبسِّطها كثيرا .

الجزء الثالث

أحدث المقتطفات المسروقة

من هنا و هناك *

---

* هذا العنوان مسروق ، مأخوذ عن ملحوظة كتبها بيتهوفن على مخطوط رباعية وترية : " رباعية وترية " لكمانين و عازفة و ڤيولنسيل ، مسروقة من آخر المؤلفات – من أكثرها تنوعاً ، من هذه و من تلك ...... " .

(١٣)

كيف أرى الفلسـفة

(عنوان مسروق من فريتس ڤايسمان و مِنْ واحدٍ مِنْ أوائل مَنْ هبطوا على القمر)

- ١ -

هناك واحدة من الأوراق الشهيرة الجريئة لصديقى الراحل فريدريخ ڤايسمان تحمل العنوان " كيف أرى الفلسفة " . ثمة الكثير فى هذه الورقة يعجبنى ، و ثمة العديد من النقاط التى أتفق معه فيها ، على الرغم من أن تناوله لها يختلف تماماً عن تناولى .

يسلم فريتس ڤايسمان ، و الكثير من زملائه ، بأن الفلاسفة نوع من الناس غير عادى ، و أن الفلسفة يمكن أن تؤخذ على أنها نشاطهم الفريد . أما ما حاول أن يقوم به فى ورقته فهو أن يبين – بالأمثلة – ماذا يشكل سمتَهم المميزة ، و السمةَ المميزة للفلسفة إذا ما قورنت بغيرها من المواضيع الأكاديمية كالرياضيات و الفيزياء . و على هذا فقد حاول على وجه الخصوص أن يقدم وصفا لاهتمامات و أنشطة الفلاسفة الأكاديميين ، و المعنى الذى يمكن أن نقول إنهم واصلوا فيه عمل الفلاسفة فى الماضى .

كل هذا أمر مشوق للغاية ، غير أن ورقة ڤايسمان قد أظهرت أيضا درجةً كبيرة من الارتباط الشخصى بهذه الانشطة الأكاديمية ، بل و من الاثارة . كان ڤايسمان نفسه – بجلاء – فيلسوفا ، جسما و روحاً – بالمعنى الذى يجمع هذه المجموعة

الخاصة من الفلاسفة ، و بجلاء أيضا كان يريد أن ينقل إلينا شيئا من الاثارة التى يشاطره فيها أعضاء هذه الجماعة المغلقة - نوعاً ما .

- ٢ -

و الطريقة التى أرى بها الفلسفة مختلفة تماما . إننى اعتقد أن كل الرجال و كل النساء فلاسفة ، إنْ يكن بعضهم أكثر فلسفة من البعض الآخر . إننى أوافق بالطبع على أن هناك مجموعة مميزة مغلقة من الناس - الفلاسفة الأكاديميين - لكننى أبعد ما يكون عن أن أشاطر ڤايسمان حماسه لأنشطتهم أو لتناولهم . على العكس ، إننى أشعر بأن هناك الكثير الذى يجب أن يقال للذين يسيئون الظن بالفلسفة (و هم عندى فلاسفة من نوع ما) . على أية حال ، إننى أعارض بشدة فكرةً (فلسفية) انتشر تأثيرها فى مقالة ڤايسمان الرائعة ، دون أن تُفحص أو حتى يشار إليها : أعنى فكرة *صفوة* من الفلاسفة و المفكرين .

إننى اعترف بالطبع بأنْ قد ظهر بضعة من الفلاسفة العظام حقا ، و كذا عدد قليل من الفلاسفة الذين أخفقوا فى بلوغ مرتبة العظمة ، على الرغم من تميزهم فى نواحى عديدة : صحيح أن ما أنتجوه قمين بأن تكون له أهمية كبرى لدى أى فيلسوف أكاديمى ، لكن الفلسفة لا تتوقف عليهم ، بالمعنى الذى يعتمد فيه الرسم على كبار الرسامين أو الموسيقى على كبار المؤلفين . ثم إن ثمة فلسفةً عظيمة - فلسفةً قبل السقراطيين مثلا - تسبق كل فلسفة أكاديمية أو حِرَفية .

- ٣ -

إننى أرى أن فلسفة المحترفين لم تنجح تماما ؛ إنها فى حاجة ماسة إلى أن تدافع عن بقائها .

بل اننى أشعر أن حقيقة أننى أعمل كفيلسوف محترف إنما تشكل قضية خطيرة ضدى : أشعر بأنها اتهام . لابد أن اعترف بالذنب ، و لابد أن أقدم - مثل سقراط - دفاعى .

أشير إلى ***دفاع*** سقراط لأنه أفضل ما أُحب بين كل ما كُتب فى الفلسفة . أعتقد أن هذا الدفاع صحيح تاريخيا ، أنه يخبرنا على الجملة – بما قاله سقراط فى محكمة أثينا . أحب هذا الدفاع . هنا رجل يتحدث ، رجل متواضع لا يعرف الخوف . ودفاعه بسيط للغاية : إنه يصر على أنه يدرك حدوده ، أنه ليس حكيما ، اللهم – ربما – فى ادراكه حقيقة أنه ليس حكيما ؛ و أنه ناقد ، ناقد على الأخص لكل الرطانة الطنانة ، سوى أنه صديق لكل مواطنيه ، و أنه مواطن طيب .

ليس هذا دفاع سقراط وحده ، انه فى رأيى دفاع عن الفلسفة يثير العواطف .

- ٤ -

لكن دعنا نلقى نظرة على دعوى الاتهام ضد الفلسفة . إن أداء الكثيرين من الفلاسفة – و بينهم بعض كبار الفلاسفة – لم يكن على ما يرام . سأشير هنا إلى أربعة من الكبار : أفلاطون ، هيوم ، سبينوزا ، كانط .

أما أفلاطون – أعظم الفلاسفة و أعمقهم تفكيراً و أكبرهم موهبة – فقد كانت له نظرة عامة لحياة الانسان أجدها منفرة ، بل و فى الحق مروعة . غير أنه لم يكن فقط فيلسوفا عظيما و مؤسساً لأكبر مدرسة حرفية للفلسفة ، إنما كان أيضا شاعرا كبيرا ملهما ، و لقد كتب – من بين أعماله الأخرى الجميلة – ***دفاع سقراط*** .

أما ما كان يعيبه ، و يعيب العديد من الفلاسفة المحترفين من بعده ، فهو أنه – على النقيض تماما من سقراط – كان يعتقد فى ***الصفوة*** : فى مملكة الفلسفة . فبينما كان سقراط يطلب أن يكون رجل الدولة حكيما ، نعنى مدركا لضئالة ما يعرفه ، كان أفلاطون يطلب أن يكون الحكماءُ ، الفلاسفةُ العالمون ، حكاماً مطلقين . (إن جنون العظمة منذ أيام أفلاطون هو أكثر أمراض المهنة انتشاراً بين الفلاسفة) . ثم إن أفلاطون قد ابتكر فى كتابه ***القوانين*** مؤسسة توحى بمحاكم التفتيش ، و اقترب كثيرا من تزكية معسكرات الاعتقال لعلاج أرواح المنشقِّين .

و أما داڤيد هيوم ، الذى لم يكن فيلسوفا محترفا ، و الذى ربما كان أكثر الفلاسفة - بعد سقراط - نزاهةً و اتزانا ، هذا الرجل المتواضع ، العقلى الرزين ، هذا الرجل قد قادته نظريةٌ سيكولوچية خاطئة مشئومة (و نظريةٌ للمعرفة علمته ألاّ يثق فى قوته العقلية الخارقة) قادته إلى المذهب المروع : " إن العقل عبد للعواطف ، وهكذا يجب أن يكون ، و هو أبداً لا يطمع فى مهمة سوى خدمتها و طاعتها " . إننى مستعد لأن أُسلِّم بأنه ما من شيء عظيم قد أُنجز دون عاطفة ، لكننى أؤمن بنقيض عبارة هيوم . إن ترويض عاطفتنا بالحصافة المحدودة المتاحة لنا هو فى رأيى الأملُ الأوحد للبشرية .

أما سبينوزا ، القديس بين كبار الفلاسفة ، الذى لم يكن فيلسوفا محترفا - شأنه شأن سقراط و هيوم - فقد علمنا عكس ما قال به هيوم تماما ، إنما بطريقة أرى أنا أنها لم تكن فقط خاطئة ، و إنما كانت أيضا غير مقبولة أخلاقيا . كان مثل هيوم مؤمنا بالحتمية ، كانت حرية البشر عنده تكمن فى فهمٍ واضح مميَّز كاف ليس إلا ، فَهْم للأسباب التى تدفع أفعالنا : " إن الشعور ، الذى هو عاطفة ، لا يعود عاطفة حالما شكَّلنا عنه فكرة واضحة مميَّزة " . و طالما كان هذا الشعور عاطفة ، فسنبقى فى قبضته أسرى ، فإذا ما تمكَّنَّا من فكرة عنه واضحة مميزة ، فسيظل يحكمنا لا يزال ، لكنا نكون قد حولناه إلى جزء من عقلنا . الحرية ليست سوى هذا - هكذا يعلمنا سبينوزا .

أنا أعتبر هذه التعاليم صورة من المذهب العقلانى خطرةً يصعب الدفاع عنها ، إن أكن أنا شخصيا عقلانيا بصورة ما . فأنا بادىء ذى بَدْء لا أعتقد فى الحتمية ، و أنا لا أعتقد أن سبينوزا ، أو غيره ، قد قدم حججاً قوية فى تعضيدها ، أو فى تعضيد مصالحةٍ للحتمية مع الحرية البشرية (و من ثم مع الحس المشترك) . يبدو لى أن حتمية سبينوزا هى خطأ من الأخطاء النمطية للفيلسوف ، و إن كان من الصحيح طبعا أن الكثير مما نفعله (لا كلّ ما نفعله) محتوم بل و يمكن حتى التنبؤ به . و ثانيا ، أنه قد يكون صحيحا بمعنى ما أن الزيادة المفرطة فيما سماه سبينوزا " بالعاطفة " قد تجعلنا غير أحرار ، إلا أن الصيغة التي اقتبستُها عنه ستعفينا من مسئولية أعمالنا إذا

لم نتمكن من فكرة علِّيَّة واضحة مميَّزة عن دوافع أفعالنا . لكننى أؤكد أننا أبداً لن نستطيع أن نفعل هذا ؛ أنْ نكون عقليين فى أفعالنا و فى معاملاتنا مع اخوتنا البشر ، هذا هدف فى رأيي ذو أهمية قصوى (و لاشك أن سبينوزا كان يرى هذا أيضا) ورغم ذلك فإننى لا أظن أننا سنستطيع يوما أن نقول إننا قد بلغنا هذا الهدف .

حاول كانط – و هو واحد من المفكرين المبدعين القلائل بين الفلاسفة المحترفين – حاول أن يحل مشكلة رفض العقل عند هيوم ، و مشكلة الحتمية عند سبينوزا ، غير أن محاولاته قد فشلت .

هؤلاء هم بعض من كبار الفلاسفة الذين أُكبرهم . و لعلك تدرك الآن السبب فى شعورى بضرورة الدفاع عن الفلسفة .

- ٥ -

لم أكن أبداً عضوا فى حلقة ڤيينا للوضعيين المنطقيين ، مثل أصدقائى فريتس ڤايسمان و هيربرت فيجْلْ و فيكتور كرافت ؛ و الواقع أن أوتُّو نُويْرات كان يسمينى " المعارضة الرسمية " . لم أُدْعَ أبدا لأى من اجتماعات الحلقة ، ربما بسبب معارضتى المعروفة للوضعية (كنت سأسعد لو وُجهت إلىَّ الدعوة ، ليس فقط لأن بعض أعضاء الحلقة من أصدقائى ، و إنما أيضا بسبب اعجابى البالغ ببعض الأعضاء الآخرين) . و تحت تأثير كتاب " ***دراسة منطقية فلسفية*** " (***تراكتاتوس***) للودڤيج ڤيتجنشتاين لم تصبح الحلقة معادية فقط للميتافيزيقا و إنما أيضا للفلسفة . ولقد توصل شليك ، قائد الحلقة ، إلى هذا عن طريق النبوءة القائلة بأنْ ستختفى قريبا تلك الفلسفة " التى لا تقول أبدا شيئا معقولاً ، إنما تتفوه بكلمات فارغة من المعنى " ، إذ سيكتشف الفلاسفة ان " جمهورهم " قد انصرف عنهم بعد أن سئم خُطَبهم الطويلة الفارغة .

اتفق ڤايسمان فى الرأى مع ڤيتجنشتاين و شليك لسنين طويلة ، و أعتقد أننى أستطيع أن أتبين فى حماسه للفلسفة حماسَ المهتدى .

أدافع دائما عن الفلسفة ، بل و حتى عن الميتافيزيقا ، ضد الحلقة ، و إن كان على أن أعترف أن أداء الفلاسفة لم يكن على ما يرام . ذاك لأننى أعتقد أن لدى الكثيرين من الفلاسفة ، و أنا منهم ، مشاكل فلسفية حقيقية تختلف فى درجة جديتها وصعوبتها ، و أن هذه المشاكل لم تكمن جميعا مما يتعذر حله .

و الحق أن وجود المشاكل الفلسفية المُلِحَّة و الخطيرة ، و الحاجة إلى مناقشتها ، هى الدفاع الوحيد فى رأيى عما قد نسميه الفلسفة الحِرَفية أو الفلسفة الأكاديمية .

و لقد أنكر ڤيتجنشتاين و حلقة ڤيينا وجود مشاكل فلسفية جدية .

يقول كتاب ***تراكتاتوس*** فى نهايته إن المشاكل الظاهرة للفلسفة (و من بينها مشاكل ***تراكتاتوس*** ذاتها) هى مشاكل زائفة تنشأ عن التحدث قبل أن نعطى لكل كلماتنا معنى . ربما اعتُبرت هذه النظرية من وحيِ حلٍّ راصل للتناقضات المنطقية على أنها قضايا زائفة ، ليست صحيحة و ليست خاطئة ، و إنما هى بلا معنى . لقد أدى هذا إلى التقنية الفلسفية الحديثة لِوَسْم كل أنواع القضايا أو المشاكل المزعجة بأنها "بلا معنى" . دأب ڤيتجنشتاين فيما بعد على الحديث عن " ألغاز " تنشأ من سوء استخدام الفلاسفة للُّغة . و كل ما أستطيع أن أقوله هو أنه إذا لم تكن لدىَّ أية مشكلة خطيرة ، و لم يكن لدىَّ أى أمل فى حلها ، فلن يكون لدىَّ ما أعتذر به عن كونى فيلسوفا : لن يكون ، عندى ، ثمة دفاع عن الفلسفة .

- ٦ -

فى هذا الجزء سأقدم قائمة برؤى معينة للفلسفة ، و أنشطة معينة تؤخذ كثيرا على أنها مميزة للفلسفة ، و اعتبرها مُرْضية . يمكن أن نسمى هذا الجزء " كيف لا أرى الفلسفة " .

(١) أنا لا أرى أن الفلسفة هى حل الألغاز اللغوية ؛ و لو أن إزالة سوء الفهم قد تكون أحيانا مهمة أولى ضرورية .

(٢) أنا لا أرى الفلسفة سلسلةً من الأعمال الفنية ، أو صوراً مدهشة مبتكَرة للعالم ، أو سبُلا ذكية فريدة لوصف العالم . إننى اعتقد أننا إذا نظرنا إلى الفلسفة بهذه الطريقة فسنظلم كبار الفلاسفة كثيرا . لم ينشغل كبار الفلاسفة بالسعى نحو الجمال . لم يحاولوا أن يكونوا مهندسين لأنماط بارعة ؛ لكنهم ، قبل كل شىء ، كانوا مثل كبار العلماء باحثين عن الحقيقة ، عن حلول صحيحة لمشاكل حقيقية . كلا ، إننى أرى تاريخ الفلسفة فى جوهره جزءا من تاريخ البحث عن الحقيقة ، و أنا أرفض النظرة الجمالية الخالصة له ، و إن كانت للجمال أهميته فى الفلسفة ، كما فى العلم .

إننى مع الجسارة العقلية قلبا و قالبا . لا يمكن أن نكون جبناء عقليا و فى نفس الوقت باحثين عن الحقيقة . لابد أن يتجاسر الباحث عن الحقيقة على أن يصبح حكيما – عليه ألاَّ يخشى أن يكون ثوريا فى مجال الفكر .

(٣) إننى لا أرى التاريخ الطويل للنُّظُم الفلسفية صرحاً عقليا واحدا تُجرب فيه كل الأفكار المحتملة ، لتظهر فيه الحقيقة – ربما – كمنتج ثانوى . إننى اعتقد أننا نظلم كبار الفلاسفة الأقدمين إذا نحن تشككنا و لو للحظة فى أن كل واحد منهم لم يكن ليهجر نظامه (كما هو الواجب) إذا ما اقتنع أن هذا النظام – على الرغم مما قد يحمل من روعة – لم يكن خطوة فى الطريق إلى الحقيقة . (و على الذكر ، هذا هو السبب فى أننى لا أعتبر فيخته أو هيجل من الفلاسفة الحقيقيين : إننى ارتاب فى ولائهم للحقيقة) .

(٤) إننى لا أرى الفلسفة محاولة لتوضيح أو تحليل أو تفسير المفاهيم ، أو الكلمات ، أو اللغات .

إن المفاهيم أو الكلمات هى مجرد أدوات لصياغة القضايا و الافتراضات الحَدْسية و النظريات . فالمفاهيم أو الكلمات لا يمكن أن تكون صحيحة فى ذاتها ؛ انما هى تخدم لغتنا الوصفية و الجدلية . لا يجوز أن يكون هدفنا هو تحليل ***المعانى*** ، و إنما البحث عن حقائق مثيرة و هامة ؛ نعنى عن ***نظريات*** حقيقية .

(٥) أنا لا أرى الفلسفة طريقا للذكاء .

(٦) أنا لا أرى الفلسفة نوعاً من العلاج العقلى (ڤيتجنشتاين) ، نشاطا لانقاذ الناس من التعقيدات الفلسفية . أنا أرى أن ڤيتجنشتاين (فى عمله الأخير) لم يرشد الذبابة إلى طريق الخروج من الزجاجة . لكنى أرى فى الذبابة ، التى لم تستطع الهروب من الزجاجة ، صورةً مدهشة لڤيتجنشتاين ذاته رسمها لنفسه . (كان ڤيتجنشياين حالة ڤيتجنشتاينية ، مثلما كان فرويد حالة فرويدية) .

(٧) أنا لا أرى الفلسفة دراسةً لكيفية التعبير عن الأشياء بصورة أكثر دقة أو ضبطا . إن الدقة و الضبط ليسا فى ذاتهما من القيم العقلية . و لا يجوز أن نحاول أن نكون أكثر دقة أو ضبطا مما تحتاجه المشكلة التى نعالجها .

(٨) و على ذلك ، فأنا لا أرى الفلسفة محاولة لتوفير الأسس أو الهيكل المفاهيمى لحل المشاكل التى قد تبزغ فى المستقبل القريب أو البعيد . هكذا فعل چون لوك ؛ حاول أن يكتب مقالاً عن الاخلاقيات ، و اعتبرها ضرورة أولى لتوفير الخطوات التمهيدية للمفاهيم .

كانت ***مقالته*** تتألف من هذه الخطوات التمهيدية ، و لقد بقيت الفلسفة البريطانية منذ ذلك الحين (باستثناءات معدودة ، مثل بعض المقالات السياسية لهيوم) غارقةً فى مستنقع هذه الخطوات التمهيدية .

(٩) لا و لا أنا أرى الفلسفة تعبيرا عن روح العصر . هذه فكرة هيجيلية لا تصمد أمام النقد . هناك بدع فى الفلسفة ، كما فى العلم . لكن الباحث الصادق عن الحقيقة ، لا يتبع البدعة ؛ سيرتاب فى البدع ، بل و سيحاربها .

- ٧ -

كل الرجال و كل النساء فلاسفة . فإن لم يكونوا مدركين أن لهم مشاكل فلسفية ، فلديهم على أية حال أحكامهم الفلسفية المسبقة . و معظم هذه الأحكام نظرياتٌ تؤخذ كمسلَّمات : تشرَّبوها من بيئتهم العقلية أو من التقاليد .

لا يعتنق الناس من هذه النظريات - مدركين - إلا القليل ، هى إذن أحكام مسبقة ، نعنى أنهم يعتنقونها دون فحص نقدى ، رغم أنها قد تكون ذات أهمية قصوى بالنسبة لمارستهم العملية ، و بالنسبة لحياتهم ككل .

إن ضرورة أن يقوم الناس ***بفحص نقدى*** لهذه النظريات المؤثرة الواسعة الانتشار ، هى دفاع عن وجود فلسفة المحترفين .

إن نظريات كهذه هى نقطة البدء القلقة لكل علم و لكل فلسفة . تبدأ كل فلسفة من رؤى غير نقدية للحس المشترك ، و رؤى غامضة كثيرا ما تكون ضارة . و الهدف هو بلوغ حس مشترك نقدى مستنير : بلوغ رؤية أقرب إلى الحقيقة ، بأقل أثر ضار على حياة البشر .

- ٨ -

دعنى أقدم أمثلة لأحكام فلسفية مسبقة واسعة الانتشار .

ثمة رؤية للحياة ذات أثر بالغ تقول إنه إذا ما حدث ما هو سيء حقا فى هذه الحياة (أو ما نكرهه جدا) فلابد أن يكون هناك من هو مسئول عنه : لابد أن يوجد شخص قام به متعمدا . و هذه الرؤية قديمة جدا . كان حسد الالهة و غضبها - عند هوميروس - هما السبب فى أفظع ما حدث فى ساحة القتال أمام طروادة و فى طروادة ذاتها ؛ كان بوسايدون هو المسئول عما حل بأوديسيوس من كوارث . و كان الشيطان فى الفكر المسيحى هو المسئول عن الشرور ؛ أما فى الماركسية فإن تآمر الرأسماليين الجشعين هو الذى يمنع مجيء الاشتراكية و إقامة الجنة على الأرض .

إن النظرية التى ترى الحرب و الفقر و البطالة نتائجَ لنيَّةٍ مبيتة شريرة ، لتصميم ما مشئوم ، هى جزء من الحس المشترك ، لكنها غير نقدية . و لقد أطلقتُ على نظرية الحس المشترك غير النقدية هذه اسم نظرية المؤامرة للمجتمع (بل و من الممكن أن تسمى نظرية المؤامرة للعالم : تذكر البرق الصاعق لزيوس) . إنها نظرية يعتنقها

الكثيرون ، و لقد أزكت – فى صورتها كبحث عن كبش الفداء – الكثير من النزاع السياسى و تسببت فى أفظع الآلام .

ثمة وجه من أوجه نظرية المؤامرة للمجتمع ، هو تشجيع التآمر فى واقع الحياة . لكن الفحص النقدى يبين أن التآمر نادراً ما يبلغ مرامه . كان لينين – المؤمن بنظرية المؤامرة – متآمراً ، ومثله كان موسولينى و هتلر . لكن أهداف لينين لم تتحق فى روسيا ، ومثلها لم تتحقق أهداف موسولينى أو هتلر فى إيطاليا أو فى ألمانيا .

و كل هؤلاء المتآمرين قد أصبحوا متآمرين لأنهم آمنوا بنظرية المؤامرة للمجتمع ، دون نقد .

ربما كان فى توجيه النظر إلى أخطاء نظرية المؤامرة للمجتمع ، ما قد يُعتبر إسهاماً للفلسفة ، متواضعاً لكنه ليس تافها . سيؤدى هذا الاسهام إلى اسهامات أخرى مثل اكتشاف أهمية ***النتائج غير المقصودة*** للفعل البشرى بالنسبة للمجتمع ، و إلى الاقتراح بأننا نستطيع أن نعتبر أن اكتشاف العلاقات الاجتماعية التى تؤدى إلى النتائج غير المقصودة لأفعالنا ، هو هدف العلوم الاجتماعية النظرية .

خذ مشكلة الحرب . لقد اعتقد فيلسوف نقدى فى قامة برتراند راصل أن علينا أن نفسر الحروب بدوافع سيكولوچية – بالعدوانية البشرية . و أنا لا أنكر وجود مثل هذه العدوانية ، لكن ما يدهشنى هو أن راصل لم يلحظ أن معظم الحروب فى العصور الحديثة كان دافعها الخوف من العدوانية ، لا العدوانية الشخصية . كانت إما حروبا إيديولوچية يدفعها الخوف من قوة تآمرٍ ما ، أو حروبا لم يرغب فيها أحد و إنما نجمت عن الخوف الناجم عن موقفٍ موضوعى أو آخر . و كمثال ، هناك الخوف المتبادل من العدوانية ، الذى يؤدى إلى سباق تسلح ، ومن ثم إلى الحرب ؛ ربما إلى حرب وقائية كما أشار راصل نفسه – عدو الحرب و العدوانية – عندما تخوَّف – على حق – من أن تتمكن روسيا من القنبلة الهيدروچينية . (ليس هناك مَنْ يريد القنبلة ؛ لقد كان الخوف من أن يحتكرها هتلر هو الذى أدى إلى صناعتها) .

أو خذ مثالا آخر لحكم فلسفى مسبق . ثمة حكم مسبق يقول إن آراء الفرد دائما ما تحددها مصالحه الشخصية و هذا المذهب (الذى يمكن وصفه بأنه صورة منمّطة من مذهب هيوم القائل إن العقل عبد للعواطف ، وهكذا يجب أن يكون) لا يطبقه الشخص عادة على نفسه (لقد فعل هيوم هذا و هو الذى علّم التواضع والتشكك بالنسبة لقوانا العقلية ، و من بينهما قُوّته هو) و لكنه عادة ما يطبقه على الآخر – الذى يختلف رأيه عن رأينا . إن هذا المذهب يمنعنا من أن نستمع فى صبر للآراء التى تختلف عن آرائنا ، و من أن نأخذها مأخذ الجد ، لأننا نستطيع أن نفسرها " بمصالح " الشخص الآخر . غير أن هذا يجعل النقاش العقلى أمرا مستحيلا . إنه يؤدى إلى تدهور فضولنا الطبيعى ، تدهور اهتمامنا بالوصول إلى حقيقة الأشياء ، فهو يستبدل بالسؤال الهام : " ما هى حقيقة هذا الأمر ؟ " سؤالا آخر أقل أهمية بكثير : " ما هى مصالحك الشخصية ، ما هى دوافعك الخفية ؟ " . إنه يمنعنا من أن نتعلم ممن يختلفون عنا فى الرأى ، و هو يؤدى إلى تدمير وحدة البشرية، الوحدة المبنية على عقلانيتنا المشتركة .

ثمة حكم فلسفى مسبق مشابهٌ ، هو الدعوى – ذات الأثر الكبير فى زماننا هذا – بأن المناقشة العقلية ممكنة فقط بين من يتفقون على الأساسيات . و هذا المذهب الخبيث يعنى أن النقاش العقلى أو النقدى فى الأساسيات أمر مستحيل ، و أنه يقود إلى نتائج غير مستحبة مثل نتائج المذاهب التى نوقشت فيما سبق .

الكثيرون يعتنقون هذه المذاهب ، و هى تنتمى إلى مجال من الفلسفة كان واحداً من الاهتمامات الرئيسية لكثير من الفلاسفة : ***نظرية المعرفة*** .

– ٩ –

إن مشاكل نظرية المعرفة كما أراها تشكل القلب من الفلسفة : الفلسفة غير النقدية أو فلسفة الحس المشترك الشائعة بين الناس ، و الفلسفة الأكاديمية . بل ان هذه المشاكل حاسمة بالنسبة لنظرية الأخلاقيات (كما ذكّرنا چاك مونو مؤخرا) .

إن المشكلة الرئيسية هنا ، كما فى أى مجال آخر – إذا وُضعت بطريقة مبسطة – هى التضارب بين " التفاؤل الإبستمولوچى " و " التشاؤم الإبستمولوچى " . هل يمكن أن نكتسب المعرفة ؟ ما حجم ما يمكن معرفته ؟ يؤمن المتفائل الابستمولوچى بإمكانية المعرفة البشرية ، بينما يؤمن المتشائم بأن المعرفة الحقة أبعد من قدرة الانسان .

إننى عاشق للحس المشترك – إن لم يكن كله ؛ إننى أؤمن بأن الحس المشترك هو نقطة البداية الوحيدة الممكنة . لكن لا يجب أن نحاول أن نشيد فوقه صرحَ معرفةٍ حصين ، إنما يجب أن ننقده و أن نسعى إلى تحسينه . بذا أكون واقعيا بالنسبة للحس المشترك ؛ إننى أؤمن بأن المادة واقع (و هذا ما اعتقد أنه النموذج القياسى لما يُعنى بكلمة " واقعى ") ؛ و لهذا السبب كان لى أن أسمى نفسى " ماديا " ، لولا حقيقة أن هذا المصطلح يعنى أيضا عقيدةً (أ) تأخذ المادة على أنها فى الجوهر لا تُخْتَزَل ، (ب) وتنكر واقع مجالات القوى اللامادية ، و بالطبع ، العقل أو الوعى أيضا ؛ و تنكر واقع كل شىء سوى المادة .

و أنا أتبع الحس المشترك عندما أؤمن بوجود كلٍّ من المادة (العالم الأول) والعقل (العالم الثانى) ، و أقترح أن هناك أشياء أخرى ، لا سيما منتجات عقل الانسان ، التى تشمل الافتراضات الحدسية ، و النظريات و المشاكل (العالم الثالث) . بمعنى أخر ، إننى تعددى الحس المشترك . و أنا مستعد تماما لأن يُنْقَد هذا الموقف وأن يُستَبدل به موقف أفضل . ***لكن كل ما أعرفه من حجج نقديه ضده باطلة فى رأيى*** . (و على الذكر ، أنا أنظر إلى التعددية هنا فى المعنى الذى تتطلبه الأخلاقيات) .

كل ما قُدم من حجج ضد الواقعية التعددية يرتكز ، فى صورته الأخيرة ، ***على قبولٍ لا نقدى لنظرية الحس المشترك للمعرفة*** ، و هذا ما أعتبره أضعف ما بالحس المشترك .

إن نظرية الحس المشترك للمعرفة نظريةٌ غاية فى التفاؤل بقدر ما تعادل بين المعرفة و بين المعرفة اليقينية ؛ هى تقول إن كل ما هو حدسى ليس حقا " معرفة " .

إننى أرفض هذا الجدل على أنه مجرد أمر لفظى . و أنا أُقر عن طيب خاطر بأن المصطلح " معرفة " يحمل فى كل اللغات التى أعرفها دلالة اليقين . لكن العلم يتألف من فروض . و برنامج الحس المشترك القائل بأن نبدأ بما يبدو أكثر المعارف المتاحة يقيناً أو أساسيةً (المعرفة من الملاحظات) لنقيم على هذه القواعد صرحاً من المعرفة الحصينة ، هذا البرنامج لا يصمد أمام النقد .

هو يقود - على الذكر - إلى رؤيتين للواقع ضد الحس المشترك ، تتعارضان مع بعضهما بعضا .

١) اللامادية (بيركلى ، هيوم ، ماخ)

٢) مادية السلوكيين (واطسون ، سكينَّر)

تنكر الأولى واقع المادة ، لأن الأساس اليقينى الحصين لمعرفتنا يتألف من ***خبراتنا الحسية*** ، و هذه تبقى إلى الأبد لا مادية .

أما الثانية فتنكر وجود العقل (و تنكر ، على الذكر ، وجود حرية بشرية) ، لأن كل ما يمكننا حقا أن ***نلحظه*** هو سلوك الانسان ، الذى يشبه من جميع النواحى سلوك الحيوان (سوى أنه يشمل مجالاً هاما أوسع هو " السلوك اللغوى ") .

و النظريتان كلتاهما ترتكزان على نظرية معرفة باطلة للحس المشترك ، و تؤديان إلى نقد تقليدى باطل للنظرية الواقعية للحس المشترك . و هاتان النظريتان ليستا محايدتين أخلاقيا ، إنما هما خبيثتان : إذا أردتُ أن أهدىء طفلا يبكى ، فإننى لا أود أوقف بعض الاحساسات المثيرة (لسخطى أو لسخطك) ؛ لا و لا أنا أود أن أغيِّر من سلوك الطفل ؛ أو أن أوقف سيل الدموع من أن يجرى على خديه . كلا ، إن دوافعى مختلفة - دوافع لا يمكن اثباتها أو ردُّها إلى أصل ، إنما هى ***إنسانية*** .

بلغت اللامادية (التى تدين بنشأتها إلى إصرار ديكارت - الذى لم يكن لا ماديا - على ضرورة أن نبدأ من قاعدة لا سبيل إلى الشك فيها ، مثل المعرفة بوجودنا) بلغت ذروتها بإيرنست ماخ عند تحول هذا القرن . لكنها غدت الآن و قد فقدت معظم تأثيرها . لم تعد عصرية .

أما السلوكية ، إنكار وجود العقل ، فلا تزال إلى الآن عصرية . صحيح أنها تمجد الملاحظة ، لكنها تتحدى كل الخبرة البشرية ، كما تحاول أيضا أن تشتق من نظرياتها نظرية أخلاقية كريهة – نظرية الإشراط ، على الرغم من أنه ليس ثمة نظرية أخلاقية تُشْتَق فى الواقع من الطبيعة البشرية . (أكد چاك مونو هذه النقطة ، أنظر أيضا كتابى ***المجتمع المفتوح و خصومه***) . إننا نأمل أن تفقد هذه البدعة أثرها يوما ما ، فهى ترتكز على التسليم اللانقدى بنظرية المعرفة للحس المشترك ، و التى حاولتُ أن أبين تعذر الدفاع عنها .

- ١٠ -

و أنا أرى أن الفلسفة لا يجب أبدا ، ولا يمكن فى الحق أبداً أن تُفصل عن العلوم . فالعلم الغربى كله – من الناحية التاريخية – هو نسل التأملات الفلسفية الاغريقية فى الكون ، فى نظام العالم . أما الأجداد المُشْتَرَكَة لكل العلماء و لكل الفلاسفة فهم هوميروس ، و هيسيود ، و قبل السقراطيين . كان المحور المركزى عندهم جميعا هو تفحص بناء الكون ، و موقفنا من الكون ، بما فى ذلك مشكلة معرفتنا بالكون . (و هذه المشكلة أراها لا تزال حاسمة بالنسبة لكل فلسفة) . أما الاستقصاء النقدى فى العلوم و كشوفها و مناهجها ، فلا يزال سمةً تميز الاستقصاء الفلسفى ، حتى بعد أن انفصلت عنه العلوم .

إن كتاب نيوتن ***الأسس الرياضية للفلسفة الطبيعية*** ، يسم فى رأيى الواقعة الكبرى ، أكبر ثورة ذهنية فى تاريخ البشرية كله . إنه يسم تحقيق حلم عمره أكثر من ألفى عام ؛ إنه يسم نضوج العلم و انفصاله عن الفلسفة . ظل نيوتن ، مثل كل كبار العلماء ، فيلسوفا ؛ و ظل مفكرا نقديا ، باحثا ، متشككا فى نظرياته هو نفسه. هكذا نجده يكتب فى خطابه إلى بنتلى (فى ٢٥ فبراير ١٦٩٣) عن نظريته التى تتضمن الفعل من بُعْد :

أمّا أنْ تكونَ الجاذبية متأصلة و ملازمة و أساسية للمادة ، **بحيث يمكن للجسم أن يؤثر فى آخر بعيد عنه** ..... فهو أمر عندى مناف للعقل حتى لأعتقد أن ليس هناك أبداً مَنْ قد يكتشفه مِنْ كل ذوى الموهبة الحقة فى المواضيع الفلسفية .

و لقد كانت نظريته عن الفعل من بُعْد هى التى قادته إلى الارتيابية و الصوفية . حاجٌ بأنه إذا كان لكل المناطق البعيدة فى الفضاء الهائل أن تتفاعل فوريا مع بعضها بعضا ، فإن السبب لابد أن يكون هو وجود كيان واحد فى نفس الوقت بكل مكان – وجود الله . هكذا كانت محاولة حل مشكلة التأثير من بعد هى التى قادت نيوتن إلى نظريته الصوفية ، التى يرى فيها الفضاء مركزاً لاحساس الخالق ، النظرية التى تجاوز فيها العلم و التى ضَمَّتْ الفلسفة النقدية النظرية إلى الدين النظرى . و نحن نعرف أن ثمة دوافع مماثلة قد حركت آينشتين .

- ١١ -

أُقر بأن هناك بالفلسفة لا تزال بعض المشاكل المراوغة ، إن تكن فى غاية الأهمية، مشاكل تجد مكانها الطبيعى بل الأوحد فى الفلسفة الأكاديمية : مشاكل المنطق الرياضى مثلا ، أو بشكل أعم ، مشاكل فلسفة الرياضيات . و لقد أثَّر فىَّ كثيرا ما تم فى قرننا هذا من انجاز مذهل بهذه المجالات .

أما بخصوص الفلسفة الاكاديمية على وجه العموم ، فيقلقني أَثَرُ مَنْ دَأَب بيركلى على تسميتهم " الفلاسفة الصغار " . النقد هو دم الحياة للفلسفة ، لا ريب فى ذلك . لكن علينا أن نتجنب المماحكة . أمر مهلك حقا ذلك النقد الصغير لنقاط صغيرة دون فهم لمشاكل الكون الكبرى ، للمعرفة البشرية ، للأخلاقيات ، للفلسفة السياسية ، دون محاولة جادة مخلصة لحلها . يبدو الأمر و كأن فى كل فقرة مطبوعة يمكن ببعض المجهود أن يُساء فهمها أو يُساء تفسيرها ، فى كل فقرة كهذه ما يكفى لتبرير كتابة ورقة فلسفية نقدية أخرى . و المدرسة اللاهوتية – فى معناها الأسوأ – زاخرة بمثل

هذا ؛ كل الأفكار الهائلة مدفونة في فيض من الكلمات . في نفس الوقت ، يبدو أن محررى الكثير من المجلات يقبلون الآن عجرفةً ما و بذاءة – كانت يوماً أمرا نادرا فى أدبيات الفلسفة – و يعتبرون ذلك دليلاً على جسارة التفكير و الأصالة .

إننى اعتقد أن مهمة كل مفكر أن يدرك الموقف المتميز الذى يحتله . إن من واجبه أن يكتب بأبسط و أوضح ما يستطيع ، بأفضل صورة متحضرة ممكنة . لا يجب أبدا أن ينسى تلك المشاكل الكبرى التى تكتنف البشر ، و التى تحتاج إلى فكر جديد جسور و حليم ، و لا التواضع السقراطى لمن يعرف ضآلة ما يعرفه : أما تجاه الفلاسفة الصغار و مشاكلهم الصغيرة ، فإننى اعتقد أن المهمة الرئيسية للفلسفة هى التأمل النقدى فى الكون و فى موقفنا فى الكون ، بما فى ذلك قدرتنا على المعرفة وقدراتنا على الخير و الشر .

- ١٢ -

ربما كان لى أن أختم هذا ببعضٍ من فلسفة غير أكاديمية حقا .

تُنسب إلى واحد من رجال الفضاء الذين زاروا القمر، فى أول رحلة إليه ، ملحوظةٌ بسيطة حكيمة قالها بعد عودته (و أنا أنقل هنا عن الذاكرة) : " لقد رأيت فى حياتى الكثير من الكواكب ، لكن ليس مثل الأرض أبداً " . و أنا أعتقد أن هذه ليست فقط حكمة ، و إنما هى حكمة فلسفية . إننا لا ندرك روعة أن نحيا فوق هذا الكوكب الصغير المدهش ، أو لماذا وُجدت ثمة حياة كهذه على كوكبنا لتجعله جميلا هكذا . لكن ، ها نحن ذا ، و الأرض تعطينا كل سبب كى نمتلىء دهشة و كى نشعر بجميلها علينا . إنها أقرب ما تكون إلى المعجزة . العلم يقول إن الكون يكاد يخلو من المادة ؛ و حيثما توجد مادة فإنها تكون فى حالة تشوش و اضطراب لا تسمح بالسكنى . و لقد تكون هناك كواكب أخرى تحمل الحياة ، لكنا إذا أخذنا منطقة فى الكون حيثما اتفق ، فإن احتمال أن نعثر بها على كوكب يحمل الحياة سيكون صفرا (و الاحتمال محسوب على أساس ما نعرفه فى علم الكونيات المعاصر الغامض) .

وعلى هذا فإن للحياة على أية حال قيمة الندرة ؛ إنها حقا ثمينة . إننا نميل إلى أن ننسى هذا ، وأن نعتبر الحياة رخيصة ، ربما عن غفلة دون تفكير ، أو ربما لأن أرضنا هذه الجميلة قد غدت - بلا شك - مكتظة بالسكان .

كل الناس فلاسفة ، لأننا جميعا بطريقة أو بأخرى نتخذ موقفا تجاه الحياة والموت . هناك من يرون ألاَّ قيمة للحياة ، لأنها زائلة . ينسى هؤلاء الحجة المقابلة لهذه : لو لم تكن ثمة نهاية للحياة ، لَمَا كانت لها قيمة ؛ نعنى - جزئيا - أن خطر فقدها الماثل دوماً هو الذى يجعلنا ندرك قيمتها .

(١٤)

التسامح و المسئولية الفكرية

(عنوان مسروق من زينوفانيس و ڤولتير)

طُلب منى هنا أن أعيد محاضرة ألقيتها فى توبنجن عن دعوى " التسامح والمسئولية الفكرية " . و هذه المحاضرة مهداة إلى ذكرى ليوبولد لوكاس ، العالم المؤرخ ، رجل التسامح و الانسانية الذى أصبح ضحية التعصب و اللاإنسانية .

فى ديسمبر ١٩٤٢ ، و فى عمر السبعين ، أُودع الدكتور ليوبولد لوكاس وزوجته السجن بمعسكر الاعتقال فى تريزيِنْشتادت ، حيث عَمِل حاخاما : مهمة شاقة للغاية . و لقد مات هناك بعد عشرة أشهر . بقيت زوجته دورا فى هذا المعسكر مدة ثلاثة عشر شهراً بعده ، حيث عملت كممرضةِ . و فى أكتوبر ١٩٤٤ رُحِّلت إلى بولنده مع ١٨٠٠٠ سجين آخر ، و هناك قُتلت .

كان مصيرا رهيبا . و كان هذا مصير أعداد لا تحصى من الناس ، ناس يحبون غيرهم من الناس ، ناس حاولوا مساعدة غيرهم من الناس ، ناس أحبهم غيرهم

محاضرة ألقيت بجامعة توبنجن فى ٢٦ مايو ١٩٨١ ، و أعيدت فى ڤيينا ربيع عام ١٩٨٢ . ترجمتها من الألمانية إلى الانجليزية ميليتا ميو ، و قامت لورا چ. بينيت ببعض التنقيحات الطفيفة . قام المؤلف بنفسه بترجمة الأشعار إلى الانجليزية .

من الناس ، و حاول هؤلاء أن يساعدوهم . كانت لهم أُسَر ، تمزقت ، و تحطمت ، وأُبيدت .

لا أنوى هنا أن أتحدث عن هذه الأحداث الرهيبة . فمهما قلنا ، أو حتى فكرنا ، فسيبدو الأمر و كأنه محاولة للتقليل من شأن وقائع تتحدى الخيال .

- ١ -

و يستمر الرعب . اللاجئون من ڤيتنام ؛ ضحايا بول بوط فى كمبوديا ؛ ضحايا الثورة فى ايران ؛ اللاجئون من أفغانستان ؛ اللاجئون العرب من إسرائيل : المرة بعد المرة ، أطفال و نساء و رجال يصبحون ضحايا المتعصبين المجانين .

ماذا يمكن أن نقوم به لنمنع وقوع هذه الحوادث البشعة ؟ أثمة ما يمكننا عمله ؟

إجابتى هى : نعم . إننى اعتقد أن هناك الكثير مما يمكننا نحن عمله . و عندما أقول " نحن " فإننى أعنى المثقفين ، المهتمين بالأفكار ، لاسيما القادرين منا على القراءة ، و – ربما – الكتابة .

لماذا أعتقد أننا نحن المثقفين قادرون علي المساعدة ؟ لأننا ببساطة ، نحن المثقفين ، قد تسببنا فى أفظع الأضرار ، منذ آلاف السنين . القتل الجماعى باسم فكرة ، عقيدة ، نظرية ، دين – كل هذا من صنع أيدينا ، من ابتكارنا ، من ابتكارنا نحن المثقفين . سنكسب الكثير لو أنا تمكَّنَّا فقط من وضع حدٍّ لوقوف إنسان فى مواجهة آخر – و كثيرا ما يحدث هذا بحسن نية . ليس من يستطيع القول إنه من المستحيل أن نوقف هذا .

تقول أهم الوصايا العشر : إياك أن تقتل ! إن هذه الوصية تحمل تقريبا كل الاخلاقيات . أما الصياغة التى قدمها شوبنهاور – مثلا – للأخلاقيات ، فليست سوى استطراد لأهم الوصايا هذه . إن أخلاقيات شوبنهاور بسيطة و مباشرة وواضحة . هو يقول : " لا تؤذ أحدا ، ساعد الجميع بقدر ما تستطيع ! " .

لكن ، ما الذى تُرى قد حدث عندما نزل موسى أول مرة من فوق جبل سيناء ومعه الألواح الحجرية ، قبل حتى أن يعلن الوصايا العشر ؟ لقد شهد ضلالاً رهيبا ، بدعة العجل الذهبى . هنا نسى موسى كل شىء عن وصية " إياك أن تقتل " ، و صاح (سفر الخروج : ٣٢) :

> من يقف منكم إلى جانب الرب ؟ فليأت إلىّ ......
> ثم قال لهم ، ربُّ اسرائيل يقول ، ليضع كلٌّ سيفه إلى جانبه ،
> ..... و ليقتل كلٌّ رجلٍ أخيه ، ليقتل كلٌّ رجلٍ رفيقَه ، ليقتل كلٌّ رجل جاره ..... فى ذلك اليوم سقط هناك من القتلى نحو ثلاثة آلاف رجل .

ربما كانت هذه هى البداية . أما الشىء المؤكد فهو أن الأمور قد أخذت تمضى على هذا المنوال : فى الأرض المقدسة ، و فى الغرب هنا بعد ذلك . و فى الغرب على وجه الخصوص بعد أن تبوأت المسيحية وضع الدين الرسمى . أصبحت قصة مروعة للاضطهاد الدينى ، و الاضطهاد من أجل الأرثوذكسية . ثم ، فيما بعد – لاسيما فى القرنين ١٧ ، ١٨ – تنافست إيديولوچيات أخرى فى تبرير الاضطهاد و القسوة والارهاب : القومية ، و العرقية ، و الأرثوذكسية السياسية ، و غيرها من الديانات .

و خلف أفكار الأورثوذكسية و الهرطقة ، تختبىء صغار الرذائل ؛ تلك التى ينزع إليها المثقفون بخاصة : الغطرسة ، الاعتداد بالنفس الذى يقترب من الدوجماطية ، الغرور العقلى . كل هذه من صغار الرذائل – و ليست من كبائرها كالقسوة .

- ٢ -

يلّمع عنوان هذه المحاضرة (التسامح و المسئولية الفكرية) إلى حجة لڤولتير (أبى التنوير) فى الدفاع عن التسامح . تساءل ڤولتير " ما التسامح ؟ " ، و أجاب (و الترجمة هنا بتصرف) :

> التسامح هو النتيجة الحتمية لإدراكنا أننا لسنا معصومين من الخطأ . البشر خَطَّاءون . نحن نخطىء طول الوقت .

دعونا إذن نغفر لبعضنا الحماقات . هذا هو المبدأ الأول للحق الطبيعى .

ڤولتير هنا يناشد أمانتنا الذهنية : علينا أن نعترف بأخطائنا ، بأننا لسنا معصومين من الخطأ ، بجهلنا . كان ڤولتير يعرف جيدا بوجود المتعصبين المقتنعين تماماً بآرائهم . لكن ، هل اقتناعهم صادق حقا ؟ هل اختبروا بصدق أنفسَهم و أسباب اعتناقهم لهذه المعتقدات ؟ أليس موقف النقد الذاتى جزءاً من كل أمانة ذهنية ؟ أوَ ليس التعصب دائما محاولة يُغْرِق بها الفرد ما لم يعترف به من كفرٍ كَتَمَه فأصبح بحيث لا يدركه الإدراك كلَّه ؟

أما مناشدة ڤولتير لتواضعنا الذهنى ، بل - و هو الأهم - لأمانتنا الذهنية ، فقد كان لها أثر كبير على مفكرى عصره . أود أن أعرض هذه المناشدة هنا .

كان السبب الذى أعطاه ڤولتير تعضيداً للتسامح هو أن على كل منا أن يغفر حماقات الآخر . و لقد وجد ڤولتير - على حق - أن ثمة حماقة شائعة ، هى التعصب ، يصعب أن نتسامح فيها . حدود التسامح تنتهى هنا . فإذا منحنا التعصب الحق فى أن يُحْتَمل ، فإنَّا ندمر التسامح ، و نحطم الدولة الدستورية . لقد كان هذا هو مصير جمهورية ڤايمار .

و لكن ، و بغض النظر عن التعصب ، فهناك لا تزال حماقات أخرى لا يجب أن نحتملها : أولها تلك الحماقة التى تجعل المثقف يتبع آخر البدع ؛ بدعة تسببت فى أن يتبنى الكثير من الكُتَّاب أسلوبا غامضا مؤثرا ، الأسلوبَ المُلْغَز الذى نَقَدَه جوته بعنف فى ***فاوست*** (مثلا جدول ضرب العَرَّافة) . و هذا الأسلوب ، أسلوب الكلمات الكبيرة الغامضة ، أسلوب الكلمات الطنانة غير المفهومة ، هذه الطريقة فى الكتابة : لا يجب أن نقبلها أكثر من ذلك ، لا و لا يجب أن يطيقها المثقفون . إنها غير مسئولة ذهنيا . إنها تحطم الحس المشترك الصحى ؛ انها تحطم العقل ؛ إنها تجعل الفلسفة المسماة ***النسبوية*** ممكنة ، وهذه فلسفة تعادل الدعوى القائلة إنه من الممكن بالحجة الدفاع عن ***كل*** الدعاوى بنفس القوة تقريبا . كل شىء جائز ! بذا تؤدى دعوى النسبوية إلى الفوضى ، إلى اللاشرعية ؛ إلى حكم العنف .

قادتنا إذن فكرة " التسامح و المسئولية الفكرية " إلى قضية النسبوية .

هنا أود أن أقارن بين النسبوية و بين موقف آخر عادة ما يلتبس بالنسبية ، بينما هو مختلف فى الواقع عنها تماما . كثيرا ما وصفتُ هذا الموقف ***بالتعددية*** ؛ لكن هذا لم يؤدِّ إلا إلى سوء الفهم هذا ، و بذا فسأطلق عليه اسم ***التعددية النقدية*** . وبينما تقود النسبوية ، الناشئة عن صيغة رخوة من التسامح ، إلى حكم العنف ، فإن التعددية النقدية يمكن أن تُسهم فى ترويض العنف .

تصبح فكرة ***الحقيقة*** ذات أهمية قصوى عندما نود التمييز بين النسبوية و بين التعددية النقدية .

النسبوية هى الوضع الذى يؤكَّد فيه كل شىء ، أو عمليا كل شىء ، و من ثم لا شىء . كل شىء صحيح ، أو لا شىء . و على هذا فالحقيقة مفهوم بلا معنى .

و التعددية النقدية هى الوضع الذى يُسمح فيه لكل النظريات – أو أكبر عدد منها – بأن تتنافس مع كل النظريات الأخرى ، و ذلك ***لمصلحة البحث عن الحقيقة*** . تتضمن المنافسة الجدل العقلى للنظريات ، و الحذف النقدى لها . لابد أن يكون الجدل عقليا – و هذا يعنى ضرورة أن يكون هذا الجدل معنيا بالحقيقة فى النظريات المتنافسة: تكون النظرية التى تبدو الأقرب إلى الحقيقة أثناء الجدل هى الأفضل ، لتحل النظرية الأفضل محل النظريات الأخرى . إننا نراهن إذن على قضية الحقيقة .

- ٣ -

إن لفكرة الحقيقة الموضوعية و فكرة البحث عن الحقيقة أهمية حاسمةً هنا .

كان زينوفانيس – فى عصر ما قبل سقراط – أولَ مفكر طوَّر نظريةً للحقيقة ، وربط فكرة الحقيقة الموضوعية بالفكرة الجوهرية القائلة بأن البشر غير معصومين من الخطأ . ولد عام ٥٧١ ق . م . فى أيونيا بآسيا الصغرى ، و كان أول إغريقى يكتب النقد الأدبى ؛ كان أول فيلسوف أخلاقى ؛ أول من طوَّر نظرية نقدية للمعرفة البشرية ؛ أول موحِّدٍ نظرى .

كان زينوفانيس مؤسس تقليد ، مؤسس طريقة فى التفكير ينتمى إليها – من بين آخرين – سقراط ، و إراسموس ، و مونتين ، و لوك ، و هيوم ، و ڤولتير ، و ليسنج .

يسمى هذا التقليد أحيانا باسم المدرسة الارتيابية . و مثل هذا التعريف يقود بسهولة إلى سوء الفهم . يقول قاموس أكسفورد الموجز مثلا : " الارتيابى .... شخص يرتاب فى حقيقة ..... المذاهب الدينية ، شخص لا أدرىّ ... ملحد ، أو يتخذ رؤى كلبية". لكن الكلمة اليونانية التى اشتُقَّت منها الكلمة (كما يقول نفس القاموس) تعنى : "يتطلع " ، " يحقق " ، " يفكر مليا " ، " يبحث " .

لابد أنْ كان هناك من بين الارتيابيين (بالمعنى الأصلى للكلمة) الكثيرون من المتشككين بل و ربما أيضا من المتخوفين . أما الحركة المشئومة التى عادلت بين كلمتى " ارتيابى " و " متشكك " فربما كانت حركة ماكرة من المدرسة الرواقية أرادت بها أن تهزأ من منافساتها . على أية حال فإن الارتيابيين زينوفانيس ، و سقراط ، وإراسموس، و مونتين ، و لوك ، و ڤولتير ، و ليسنج ، كانوا جميعا إما مؤمنين أو ربوبيين . و أما ما كان يجمع بين أعضاء هذا التقليد الارتيابى – و معهم الكاردينال نيوكولاس داكوزا ، وإراسموس روتردام – و ما أشترك أنا فيه معهم ، فهو أننا نؤكد على ***الجهل*** البشرى. من هذا يمكن أن نشير إلى نتائج أخلاقية هامة : ***التسامح*** ، إنما ***ليس التسامح*** فى التعصب أو فى العنف أو فى القسوة .

كان زينوفانيس شاعراً دواراً ، تتلمذ على هوميروس و هيسيود ، و نَقَدَ الاثنين. كان نقده أخلاقيا و تربويا . عارض جدل هوميروس و هيسيود القائل إن الآلهة تسرق و تكذب و تزنى . و قاده هذا إلى نقد مذهب هوميروس عن الآلهة . و كانت أهم نتائج هذا النقد اكتشاف ما نسميه اليوم باسم " التشبيه " (خلع الصفات البشرية على الآلهة) : الاكتشاف بأنْ ليس علينا أن نأخذ مأخذَ الجد كل القصص الاغريقية عن الآلهة ، لأنها تمثل الآلهة فى صورة بشر . هنا ربما كان لى أن أقتبس بعضا من حجج زينوفانيس الشعرية .

يقول الحبشيون إن آلهتهم سود مبططو الأنف
بينما يقول الثراسيون إن آلهتهم زرق العيون حُمْر الشعر

لكن لو ان للماشية أو الخيول أو الأسود أيادٍ يمكن أن ترسم
و يمكن أن تنحت التماثيل مثل البشر ، فستتمكن الخيول من
أن ترسم آلهتها
لتشبه الخيول ، و ستشبه آلهةُ الأبقارِ
الأبقارَ ، و سيقوم كلٌ بتشكيل أجسامٍ
لآلهتها تشبه النوع الذى يرسمها .

بهذه الحجة وضع زينوفانيس نفسه فى مشكلة : كيف يكون لنا أن نفكر فى الآلهة بعد أن نَقَدَ" التشبيه " هذا ؟ لدينا أربع شظايا تحمل جزءا من إجابته . كانت إجابته توحيدية بالرغم من أن زينوفانيس – مثل لوثر عندما ترجم الوصية الأولى – قد لجأ إلى استخدام " آلهة " بالجمع عند صياغته لفكرته عن التوحيد :

ثمة إله واحد ، هو وحده الأكبر من بين الآلهة و من بين الرجال ،
لا يشبه البشر ، لا عقلا و لا جسما ،
يبقى دائما فى مكان واحد ، لا يتحرك أبدا ،
لا و لا يليق به أن يتحرك هنا أو هناك ،
دون مجهود يحكم مملكته ، بمجرد التفكير و القصد
كله نظر ، كله فكر ، كله سَمَع .

هذه هى الشظايا التى تقدم بيانا عن لا هوت زينوفانيس التأملى .

الواضح أن هذه النظرية الجديدة تماما كانت عند زينوفانيس حلا لمشكلة عويصة . و الواقع أنها قد خطرت له كحل لأكبر المشاكل ، مشكلة الكون . ليس مَنْ يشك ، بين مَنْ يعرف شيئا عن سيكولوچيا المعرفة ، فى أن هذا التبصر الجديد ، عند مبتكرِه ، كان يبدو له إلهاماً .

و على الرغم من هذا ، فها هو زينوفانيس يقول بكل وضوح و أمانه إن نظريته ليست بأكثر من افتراض حدسى . كان هذا نصراً للنقد الذاتى لا يبارى ، نصرا لأمانته الذهنية و لتواضعه .

ثم أنه زينوفانيس قد عمم هذا النقد الذاتى بطريقة أعتقد أنها تميزه : كان واضحاً له أن ما اكتشفه عن نظريته - نعنى أنها ليست بأكثر من افتراض حدسى ، على الرغم مما لها من قوة اقناع بدهية - لابد أن يكون صحيحا بالنسبة لكل النظريات البشرية : كل شىء ليس سوى افتراضات حدسية . و عندى أن فى هذا ما يكشف لنا عن أنه لم يكن سهلاً عليه أن يعتبر نظريته فرضاً حدسيا .

وضع زينوفانيس نظريته النقدية عن المعرفة - أن كلَّ شىء هو فرضٌ حدسى - فى ستة أبيات من الشعر جميلة :

أما بالنسبة للحقيقة اليقينية . فلا أحد يعرفها

و لن يعرفها أحد ؛ لا عن الالهة

و لا عن كل ما أتحدث عنه من أشياء .

و حتى لو حدث بالصدفة أن نطق

بالحقيقة الكاملة ، فلن يعرفها هو نفسه :

فكل شىء ليس إلا نسيجا محبوكا من التخمينات .

هذه الأبيات السته تحتوى على أكثر من مجرد نظرية عن لا يقينية المعرفة البشرية . إنها تحتوى على ***نظرية للمعرفة الموضوعية*** . ذلك لأن زينوفانيس يخبرنا هنا أنه : بينما قد يكون بعض ما أقوله صحيحا ، فإننى ***لن أعرف*** لا أنا و لا غيرى أنه صحيح . و هذا يعنى أن الحقيقة موضوعية : إن الحقيقة هى تَنَاظُرُ ما أقول مع الواقع ؛ ***سواء عرفتُ أو لم أعرف*** بوجود التناظر .

و بجانب ذلك فإن الأبيات الستة تحوى نظرية أخرى غاية فى الأهمية . إنها تحمل إشارة إلى الفرق بين ***الحقيقة*** الموضوعية و ***اليقين*** الذاتى للمعرفة . ذاك لأن الأبيات الستة تقر بأنه حتى عندما أُعلن أكملَ حقيقة ، فإننى لا أستطيع أن أعرف هذا بيقين . ليس ثمة معيار للحقيقة غير معصوم من الخطأ : من المستحيل ، أو يكاد يكون من المستحيل ، أن نتأكد تماما من أننا لم نخطىء .

غير أن زينوفانيس لم يكن متشائما إبستمولوچيا . كان باحثا ؛ و لقد تمكن خلال سنى حياته الطويلة ، و عن طريق إعادة الفحص النقدية ، من أن يحسِّن الكثير

من افتراضاته الحدسية ، بل و نظرياته العلمية على وجه الخصوص . هذه هى كلماته :

لم تكشف الآلهة لنا منذ البداية

عن كل شيء ، لكن بمرور الزمن

و من خلال البحث نتعلم و نعرف الأشياء بشكل أفضل .

ثم ان زينوفانيس يفسر لنا أيضا ما يعنيه بقوله "و نعرف الأشياء بشكل أفضل " : إنه يعنى الاقتراب من الحقيقة الموضوعية : القرب من الحقيقة ، التشابه مع الحقيقة . ذلك لأنه يقول فى واحد من افتراضاته الحدسية :

هذه الأشياء ، التى قد نحدسها ، تشبه الحقيقة .

و من المحتمل أن يكون بكلمة " نحدسها " فى هذه الشظية ما يشير إلى نظرية التوحيد لدى زينوفانيس .

ربما كان لنا أن نفرد النقاط التالية فى نظرية زينوفانيس عن الحقيقة و المعرفة البشرية :

١- تتألف معرفتنا من عبارات .

٢- تكون العبارات إما صحيحة أو خاطئة .

٣- الحقيقة موضوعية : إنها تَناظُرُ محتوى العبارة مع الوقائع .

٤- حتى عندما نعبر عن أكمل حقيقة ، فإنا لن نعرف ذلك - نعنى أننا أبدا لن نعرفها بيقين .

٥- لما كانت " المعرفة " بالمعنى المألوف للكلمة تعنى " المعرفة اليقينية " ، فلا يمكن أن يكون ثمة معرفة . لن يكون سوى " ***المعرفة الحدسية*** " ، "فكل شيء ليس إلا نسيجا محبوكا من التخمينات " .

٦- لكنا نستطيع فى معرفتنا الحدسية أن نتقدم نحو شيء أفضل .

٧- المعرفة الأفضل هى الاقتراب الأفضل من الحقيقة .

٨- لكن تبقى المعرفة دائما حدسية - نسيجا من التخمينات .

من المهم لتفهم نظرية زينوفانيس عن الحقيقة أن نؤكد أن زينوفانيس كان يفرّق بوضوح بين ***الحقيقة*** الموضوعية و بين ***اليقين*** الذاتى . إن الحقيقة الموضوعية هى تَنَاظُر العبارة مع الوقائع ، سواء عرفنا هذا - عرفناه بيقين - أو لم نعرف . و على هذا، ***فلا يجب أن نخلط بين الحقيقة و بين اليقين أو المعرفة اليقينية*** . إن من يعرف شيئا بيقين هو من يعرف الحقيقة . لكن يحدث كثيرا أن يحدس أحدهم شيئا دون أن يعرفه بيقين ، و يحدث أن يكون حدسه صحيحا فعلاً لأنه يناظر الوقائع . كان زينوفانيس ، على حق ، يعنى أن هناك الكثير من الحقائق - الحقائق الهامة - التى لا يعرفها أحد بيقين ؛ و أن هناك الكثير من الحقائق التى لا يمكن لأحد أن يعرفها ، و إن كان هناك مَنْ قد يحدسها . ثم أنه كان يعنى أيضا أن هناك من الحقائق ما لا يمكن لأحد أن يحدسه .

و الحق أن فى كل لغةٍ يمكن بها أن نتحدث عن متواليات لا نهائية من الأعداد الطبيعية ، هناك تنويعة لا نهائية من العبارات الواضحة غير الغامضة (مثلا : $١٧^{٢}$ = ٦٢٧ + ٢) . و كل من هذه العبارات إما صحيحة ، أو إذا كانت خاطئة فسلبها صحيح . و على هذا فهناك عدد لا نهائى من القضايا الصحيحة المختلفة . ومن هذا نستخلص وجود عدد كبير لا نهائى من القضايا الصحيحة التى لن نتمكن أبداً من معرفتها - عدد كبير لا نهائى من الحقائق التى لا سبيل إلى معرفتها .

و سنجد حتى فى أيامنا هذه فلاسفة يقولون إن الحقيقة لا تكون جوهرية بالنسبة لنا إلا إذا امتلكناها : إلا إذا عرفناها بيقين . على أن لمعرفتنا بوجود معرفة حدسية أهميةً كبرى . هناك حقائق لا يمكن أن نقترب منها إلا بالبحث الشاق . إن سبيلنا عادة ما يلتوى ليمر من خلال الخطأ . و بدون الحقيقة لن يكون ثمة خطأ (وبدون الخطأ لا عصمة من الخطأ) .

- ٤ -

كانت بعض الرؤى التى عرضتها حالاً واضحة لى إلى حد بعيد ، حتى قبل أن أقرأ شذرات زينوفانيس – التى ربما لم يكن لى أن أفهمها لولا هذه الرؤى . لقد أصبح واضحاً لى من خلال أينشتين أن أفضلَ معرفتنا حدسيٌّ ، أنها نسيج محبوك من التخمينات . ذاك لأنه قد أبرز أن نظرية الجاذبية لنيوتن – مثل نظرية الجاذبية لأينشتين – هى معرفة حدسية ، على الرغم من نجاحها الهائل ؛ كما أن نظرية أينشتين، مثل نظرية نيوتن ، هى على ما يبدو ليست سوى اقتراب من الحقيقة .

إننى أعتقد أنه لولا أعمال نيوتن و أينشتين لما اتضحت لى أبداً أهمية المعرفة الحدسية ؛ لذا سألت نفسى ، كيف أمكن أن تصبح الصورة واضحة أمام زينوفانيس منذ ٢٥٠٠ عام ؟ ربما كانت إجابة هذا السؤال هى : قَبِل زينوفانيس فى البداية الصورة الهوميروسية للكون – تماما مثلما قبلتُ أنا الصورة النيوتونية للكون . ثم تحطم اعتقاده ، مثلما تحطم اعتقادى : عنده بسبب نقده لهوميروس ، و عندى بسبب نقد أينشتين لنيوتن . استبدل زينوفانيس ، مثل أينشتين تماما ، بصورة الكون المنتقَدة صورةً أخرى ؛ و كان الاثنان يدركان أن صورتهما الجديدة للكون هى مجرد فرض حدسى .

أدركت أن زينوفانيس قد سبقنى فى نظريتى للمعرفة الحدسية منذ ٢٥٠٠ سنة، و لقد علمنى هذا أن أكون متواضعا . لكن فكرة التواضع الذهنى هى الأخرى كانت هناك من قديم . لقد سبقنا إليها سقراط .

كان سقراط هو المؤسس الثانى – الأكثر تأثيرا – للتقليد الارتيابى . علّمنا : إن الحكيم هو من يعرف أنه ليس حكيما .

لقد توصل سقراط ، و معه فى نفس الوقت تقريبا : ديموقريطس ، كلٌّ على حدة ، إلى نفس الكشف الاخلاقى . قال كلاهما بنفس الكلمات تقريبا : " أن تُظلَم وتقاسى ، خير من أن تَظلِم "

ربما كان لى أن أدعى أن هذه البصيرة – على الأقل عندما تصطحبها معرفة بضآلة ما نعرفه – تؤدى ، كما علَّمنا ڤوليتر بعد ذلك بكثير ، إلى التسامح .

- ٥ -

أتحول الآن لأعالج الأهمية المعاصرة للفلسفة ذاتية النقد للمعرفة .

لابد أولا أن أناقش الاعتراض الهام التالى : قد يقول البعض إنه من الصحيح أن زينوفانيس و ديموقريطس و سقراط لم يعرفوا شيئا ، و أنْ قد كانت لهم الحكمة فأدركوا افتقارهم إلى المعرفة ، بل و ربما كانوا أحكم عندما اتخذوا موقف نشدان المعرفة أو البحث عنها . و لا نزال نحن – أو على وجه التحديد علماؤنا – ينقبون وراء المعرفة و يبحثون عنها . لكن علماء اليوم لا ينقبون فقط ، إنما هم يكتشفون . و لقد اكتشفوا الكثير ؛ الكثير حقا ليشكِّل حجمُ معارفنا العلمية اليوم مشكلة . هل من الصواب إذن أن نستمر إلى الآن بكل صدق فى بناء فلسفتنا للمعرفة على دعوى سقراط بافتقارنا إلى المعرفة ؟

الاعتراض صحيح ، و إنما فقط فى ضوء أربع نقاط إضافية غاية في الأهمية .

أولا : عندما يُقترح أن العلم يعرف الشيء الكثير ، فإن هذا يكون صحيحا ، لكن كلمة " المعرفة " تُستخدم هنا – دون وعى منا على ما يبدو – بمعنى يختلف تماما عما كان يقصده زينوفانيس و سقراط ، و أيضا عن المعنى اليومى الدارج الآن لكلمة "معرفة" . ذلك أننا نعنى " بالمعرفة " دائما " المعرفةَ اليقينية " . فإذا ما قال أحدنا " أنا ***أعرف*** أن اليوم هو الثلاثاء ، لكنى ***لست متيقنا*** من أن اليوم هو الثلاثاء " ، قلنا إنه يناقض نفسه ، أو أنه يُنْكِرُ فى النصف الثانى من جملته ما قاله فى نصفها الأول .

لكن معرفتنا العلمية لا تزال معرفة **غير** يقينية . إنها مفتوحة للمراجعة . إنها تتألف من **حدوس** تخضع للاختبار ، من فروض – على أفضل الأحوال فروض تعرضت لأقسى الاختبارات ، لكنها لا تزال مجرد **حدوس** . هذه هى النقطة الأولى ،

وهى فى ذاتها تبرير كامل لتأكيد سقراط على افتقارنا للمعرفة ، و لملاحظة زينوفانيس بأننا حتى عندما ننطق بالحقيقة ، فلن نعرف إن كان ما قلناه صحيحا .

أما النقطة الثانية التى يجب أن تضاف إلى الاعتراض على أننا نعرف اليوم الكثير ، فهى الآتى : مع كل انجاز علمى ، مع كل حل افتراضى لمشكلة علمية ، يزداد عدد المشاكل غير المحلولة و تزداد درجة صعوبتها . و الحق أنها تزداد بأسرع من زيادة الحلول . و لقد يمكننا فعلاً أن نقول إنه بينما تكون معرفتنا الفرضية متناهية ، فإن جهلنا لا متناه . و ليس هذا فقط : ذلك أن العالَم عند العالِم الأصيل ، الذى يحس بالمشاكل غير المحلولة ، يصبح – بمعنى واقعى جدا – أقرب و أقرب إلى الأحجية .

و النقطة الثالثة هى ما يلى : عندما نقول إننا نعرف اليوم ***أكثر*** مما كان يعرفه زينوفانيس أو سقراط ، فربما كان من الخطأ أن نأخذ كلمة " نعرف " بمعنى ذاتى . ربما لا يعرف أىٌ منا ***أكثر*** ، إنما نعرف أشياء ***مختلفة*** . ثمة نظريات معينة ، فروض معينة ، حدوس معينة ، قد استبدلنا بها أخرى ، لا ننكر أنها أفضل : أفضل بمعنى أنها اقتراب أفضل من الحقيقة .

و لقد نسمى محتوى هذه النظريات ، الفروض ، الحدوس ، باسم ***المعرفة بالمعنى الموضوعى*** ، فى مقابلة المعرفة الذاتية أو الشخصية . و على سبيل المثال فإن محتوى موسوعة فى الفيزياء هو معرفة موضوعية أو لا شخصية – و افتراضية طبعا : إنها تتجاوز بمراحل ما يمكن لأعظم الفيزيائيين أن يعرفه . و لقد نسمى ما يعرفه الفيزيائى – أو بشكل أدق ، ما يحدسه الفيزيائى – معرفةً شخصية أو ذاتية . وكلا النوعين من المعرفة – اللاشخصية و الشخصية – هما فى الجوهر افتراضيتان يمكن تحسينهما . لكن المعرفة اللاشخصية أو الموضوعية تزيد الآن كثيرا عن المعرفة الشخصية لأى فرد منا ، ثم انها تتقدم أيضا بسرعة يصعب معها على المعرفة الشخصية أو الذاتية أن تجاريها ، اللهم إلا فى مجالات ضيقة و لفترات زمنية محدودة، مجالات تتحول فى معظمها دائما لتصبح مهجورة .

و هذا هو السبب الرابع فى أن يظل سقراط على صواب . ذلك لأن هذه المعرفة المهجورة تتألف من نظريات ظهر خطؤها : المعرفة المهجورة ليست معرفة ، على الأقل بالمعنى المألوف للكلمة .

- ٦ -

هناك إذن أربعة أسباب تبين حتى فى عصرنا هذا أن التبصر السقراطى : " إننى أعرف أننى أكاد لا أعرف شيئا ، و حتى هذا أكاد لا أعرفه " . هذا التبصر لا يزال علاقيا لحد كبير ، بل بأكثر مما كان عليه أيام سقراط . و لدينا - فى الدفاع عن التسامح - من الأسباب القوية ما يسمح بأن نشتق من هذا التبصر تلك النتائج الأخلاقية التى اشتقها إراسموس و مونتين و ڤولتير ، و ليسنج من بعدهم . لكن هناك نتائج أخرى .

إن المبادىء التى تشكِّل الأساس لكل جدل عقلى ، نعنى لكل جدل يجرى بحثا عن الحقيقة ، هى مبادىء فى الأغلب ***أخلاقية*** .أود أن أذكر ثلاثة من مثل هذه المبادىء:

١) مبدأ اللاعصمة : ربما كنت أنا مخطئا و ربما كنت أنت على صواب ، و لا ريب أنَّا قد نكون سويا مخطئَيْن .

٢) مبدأ الجدل العقلى : نريد - بأقصى قدر من اللاشخصية - أن نحاول الحكم على حججنا فى صف نظرية ما أو ضدها : نظرية تكون واضحة . قابلة للنقد .

٣) مبدأ الاقتراب من الحقيقة : إننا نستطيع فى معظم الأحوال أن نقترب من الحقيقة أكثر ، فى مناقشة نتجنب فيها الهجوم الشخصى . يمكن لمثل هذه المناقشة أن تساعدنا فى فهم أفضل ؛ حتى فى تلك الحالات التى لا نصل فيها إلى اتفاق .

و مما يستحق الذكر أن هذه المبادىء الثلاثة مبادىء إبستمولوجية ، و أخلاقية أيضا ؛ لأنها تعنى من بين ما تعنى ، التسامح ؛ إذا أملتُ فى أن أتعلم منك ،

و إذا أردت أن أتعلم لوجه الحقيقة ، فعلىَّ أن أتحملك ، و علىَّ أيضا أن أعتبرك نِدا لى محتملا ؛ إن الوحدة المحتملة و المساواة بين الجميع تشكل بطريقة ما شرطا أساسيا للرغبة فى مناقشة الأمور مناقشةً عقلية . ثمة مبدأ نؤكده هو أننا قد نتعلم من النقاش، حتى إذا لم يؤد إلى اتفاق : فالمناقشة قد تساعدنا فى إلقاء الضوء على بعض أخطائنا

المبادىء الأخلاقية إذن تشكل أساس العلم . و فكرة أن الحقيقة هى المبدأ الاساسى المنظِّم - المبدأ الذى يوجه العلم - يمكن أن تُعتبر مبدأ أخلاقيا .

كما أن البحث عن الحقيقة و فكرة الاقتراب من الحقيقة ، كلاهما أيضا من المبادىء الأخلاقية ؛ و مثلهما كذلك فكرة التكامل العقلى و فكرة اللاعصمة من الخطأ ، و كلها تقودنا إلى موقف نقد ذاتى و إلى التسامح .

- ٧ -

و من المهم جدا أننا نستطيع أيضا أن *نتعلم* فى مجال الأخلاقيات .

بتفحص مثال لبعض الاخلاقيات أود أن أوضح هذاللمفكرين ، لاسيما لأصحاب المهن الفكرية : للعلماء ، للأطباء ، للمحامين ، للمهندسين ، للمعماريين ؛ للموظفين المدنيين ، و للسياسيين - و هؤلاء هم الأهم .

أحب أن أضع أمامكم بعض المبادىء *لأخلاق مهنية جديدة* ، مبادىء ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهومى التسامح و الأمانة الفكرية .

و لهذا سأقوم بادىء ذى بدء بوصف الأخلاقيات المهنية القديمة ، ربما لحد رسم نوع من الكاريكاتير لها ، حتى يمكن مقارنتها بالأخلاقيات المهنية الجديدة التى أقترحها .

ترتكز الأخلاقيات المهنية ، *قديمها و جديدها* ، بلا جدال ، على مفاهيم الحقيقة و العقلانية و المسئولية الفكرية . لكن الأخلاقيات القديمة كانت ترتكز على فكرة

المعرفة الشخصية و على المعرفة اليقينية ، و من ثم على فكرة ***السلطة*** ؛ بينما ترتكز الأخلاقيات الجديدة على فكرة المعرفة الموضوعية و فكرة المعرفة اللايقينية . و هذا يشير إلى تغير جوهرى فى طريقة التفكير القاعدية ، و من ثم فى الطريقة التى تعمل بها أفكار الحقيقة و العقلانية و الأمانة العقلية .

كان المثال الأعلى القديم هو أن ***نمتلك*** الحقيقة – الحقيقة اليقينية – و أن ***نَضْمن*** الحقيقة إن أمكن عن طريق دليل منطقى .

و هذا المثال الأعلى – المقبول هذه الأيام إلى حد بعيد – هو فكرة الحكمة مُشَخَّصة ، الحكيم ؛ ليست " الحكمة " بمعناها السقراطى ، و إنما بمعناها الأفلاطونى : الحكيم الذى هو سلطة ؛ الفيلسوف العارف الذى يستحق القوة ؛ الفيلسوف الملك .

كان المفكر القديم يؤمَرُ : كن سلطة ! اعرف كل شىء فى مجالك !

و ما أن يُعترف بك كسلطة ، حتى يحميها لك زملاؤك . و لابد لك بالطبع أن تحمى أنت الآخر سلطة زملائك .

ليس فى هذه الأخلاقيات التى وصفتها مجال للخطأ . ببساطة ، الأخطاء غير مسموح بها . لا يجب إذن أن نُسلِّم بالأخطاء . ليس علىَّ أن أؤكد أن هذه الأخلاقيات المهنية القديمة متعصبة . كما أنها كانت دائما مضللة فكريا : إنها تؤدى (لاسيما فى الطب و فى السياسة) إلى إخفاء الأخطاء حماية للسلطة .

- ٨ -

هذا سبب اقتراحى أننا فى حاجة إلى أخلاقيات مهنية ***جديدة*** ، للعلماء فى الدرجة الأولى و ليس على وجه الحصر . و أقترح أن تُشيَّد على الاثنى عشر مبدأً التالية ، التى سأنهى بها محاضرتى :

١- إن معرفتنا الحدسية الموضوعية تمضى لأبعد بكثير مما يمكن لأى شخص ***واحد*** أن يتقنه . و على هذا فلا يمكن ببساطة أن توجد " أى سلطة " . وهذا صحيح أيضا داخل المواضيع المتخصصة .

٢- ***من المستحيل تجنب كل الأخطاء*** ، و لا حتى الأخطاء التى هى بطبيعتها مما يمكن تجنبه . العلماء يقعون فى الأخطاء طول الوقت . أما الفكرة القديمة بأننا نستطيع تجنب الأخطاء ، ومن ثم فإن من واجبنا أن نتجنبها ، فلابد أن تُنَقَّح : هى ذاتها خاطئة .

٣- ***طبيعى أن سيبقى من واجبنا تجنب الأخطاء حيثما أمكن*** . لكن حقيقة أننا نستطيع تجنبها إنما تعنى ضرورة أن ندرك فوق كل شىء صعوبة تجنبها ، و أن ندرك أنْ ليس من ينجح فى ذلك النجاح الكامل . لن ينجح و لا حتى أكبر المبدعين من العلماء الذين يقودهم حدسهم : إن الحدس قد يضللنا .

٤- قد تُحجب الأخطاء حتى فى النظريات الجيدة التوثيق ؛ إن المهمة الدقيقة للعالِم هى البحث عن مثل هذه الأخطاء . إن ملاحظة خطأ نظريةٍ موثقة جيدا أو تقنيةٍ استُخدمت بنجاح ، إنما هى اكتشاف هام .

٥- ***لابد إذن أن نعدل من موقفنا نحو الأخطاء*** . هنا يلزم أن يبدأ إصلاحنا الأخلاقى العملى . فموقف أخلاقياتنا المهنية القديمة يقودنا إلى إخفاء أخطائنا، لتبقى سرية و لتُنسى بأسرع ما يمكن .

٦- و المبدأ الأساسى الجديد هو أن ***علينا أن نتعلم من الأخطاء*** إذا كان لنا أن نتعلم تَجَنُّبَ الوقوع فى الأخطاء . إن إخفاء الأخطاء إذن هو الخطيئة الفكرية الكبرى .

٧- لابد أن نظل دائما نبحث عن الأخطاء . فإذا وجدناها فعلينا أن نتأكد من تذكُّرها ؛ لابد أن نحللها بدقة حتى نصل إلى جوهر الأشياء .

٨- و على ذلك فإن الحفاظ على موقف النقد الذاتى و الكمال الشخصى يصبح واجباً .

٩- و لما كان علينا أن نتعلم من أخطائنا ، فلابد أن نتعلم أيضا أن نقبل - ***شاكرين*** - أن يوجه الآخرون انتباهنا إلى أخطائنا . و عندما نقوم نحن بدورنا بتوجيه انتباه الآخرين إلى أخطائهم ، فعلينا دائما أن نتذكر أننا قد وقعنا نحن أنفسنا فى أخطاء . و علينا أن نتذكر أن أكبر العلماء قد ارتكبوا أخطاء . و أنا بالتأكيد لا أريد أن أقول إن أخطاءنا هى عادة مما يمكن غفرانه : أبداً لا يجوز أن يتوانى انتباهنا . لكن من المستحيل من الوجهة البشرية أن نتجنب الوقوع فى الأخطاء المرة بعد المرة .

١٠- لابد أن يكون واضحاً فى أذهاننا ***أننا نحتاج إلى الآخرين لاكتشاف أخطائنا و تصحيحها (و هم يحتاجون إلينا أيضا)*** ؛ و على وجه الخصوص مَنْ نشأ منهم بأفكار مختلفة فى بيئة مختلفة . و هذا بدوره يؤدى إلى التسامح .

١١- لابد أن نتعلم أن النقد الذاتى هو أفضل النقد ؛ لكن ***النقد من الآخرين ضرورى*** : يكاد يكون له نفس أهمية النقد الذاتى .

١٢- لابد أن يكون النقد العقلى دائما محددا : يلزم أن يقدم أسبابا محددة : لماذا تبدو تقارير معينة ، فروض معينة ، خاطئةً ، أو لماذا تبدو حججا معينة باطلة . ولابد أن توجِّه هذا النَّقْدَ فكرةُ الاقتراب من الحقيقة الموضوعية . وفى هذا المعنى يكون النقد لا شخصيا .

أطلب منكم أن تعتبروا هذه النقاط مجرد اقتراحات . إن هدفى منها أن أوضح أن الفرد منا يمكنه - فى مجال الأخلاقيات أيضا - أن يقدم اقتراحات مفتوحة أمام الجدل و التحسين .

(١٥)

بماذا يؤمن الغرب ؟

(عنوان مسروق من مؤلف كتاب المجتمع المفتوح)

يؤسفنى أن أقول إن علىّ أن أبدأ بالاعتذار : اعتذار عن عنوان محاضرتى : " بماذا يؤمن الغرب ؟ " . و عندما أفكر فى تاريخ تعبير " الغرب " فإننى أعجب إذْ لم أتجنبه . لقد شاع هذا التعبير فى انجلترا أساساً من خلال ترجمة كتاب شبينجلر "أفول أوروبا " ، إذ أصبح عنوانه بالانجليزية هو " تدهور الغرب " ، و مع أننى بالطبع لا أود أن أربط نفسى بشبينجلر ، فأنا لا أعتبره فقط نبيا زائفا للتدهور الغربى المزعوم، و إنما أيضا عَرَضاً لتدهور حقيقى ، ليس هو تدهورَ الغرب : إن ما توضحه نبؤاته واقعيا هو تدهور الضمير الفكرى للكثيرين من مفكرى الغرب ، هؤلاء يمثلون انتصار العجرفة الذهنية ، نجاح محاولة تضليل الجمهور المتعطش إلى المعرفة ، باستخدام الكلمات الطنانة . هم ، باختصار ، يمثلون انتصار الهيجلية و المذهب التاريخى الهيجلى ، اللذيْن صارع شوبنهاور ضدهما منذ أكثر من قرن و اعتبرهما الكارثة الفكرية لألمانيا .

محاضرة ألقيت فى زيوريخ عام ١٩٥٨ بدعوة من ألبيرت هونولد ، و نشرت بالألمانية عام ١٩٥٩ .

إن اختياري للعنوان و ما قد يثيره من أصداء هيجلية ، يدفعني لأن أبدأ محاضرتي بوضع خط واضح يفصل بيني و بين الفلسفة الهيجلية و معها التنبؤات بتدهور الغرب و تقدمه .

و على هذا فإنني أحب أولاً أن أقدم نفسي . إنني آخر بقايا التنوير ، الحركة التي مضى زمانها منذ أمد طويل ، و التي اتضحت ضحالتها و سذاجتها بشكل مقزز حقا . و هذا يعني أنني عقلاني ، و أنني اعتقد في الحقيقة و في العقل البشري . و هو لا يعني بالطبع أنني أعتقد في أن للعقل البشري قوةً كليةَ القدرة . إن العقلاني ليس أبداً من يحاول معارضوه من اللاعقلانيين أن يصوروه ؛ شخصا يسعى جاهدا كي يكون كائنا عقلانيا صرفاً ، و يود أن يحوِّل غيره إلى كائنات عقلانية صرفة . هذا بالطبع أمر لا عقلاني تماما . إن كل شخص معقول – و من ثم ، على ما أعتقد ، كل شخص عقلاني – يعرف جيدا أن العقل يلعب دورا متواضعا جدا في حياة الانسان : دورَ التفكير النقدي ، الجدل النقدي . إن ما أعنيه عندما أتحدث عن العقل و العقلانية لا يزيد عن مجرد اقتناع بأننا نستطيع أن نتعلم من خلال النقد ، أعني من خلال الجدل مع الآخرين و من خلال النقد الذاتي : أنه من الممكن أن نتعلم من أخطائنا . العقلاني شخص مستعد لأن يتعلم من الآخرين ، ليس فقط بأن يقبل آراءهم ، و إنما بالسماح لهم بنقد آرائه و له بنقد آرائهم : أعني بالجدل النقدي . إن العقلاني الحق لا يؤمن بأن الحقيقة احتكار له أو لغيره . هو يعرف بأننا على الدوام في حاجة إلى أفكار جديدة ، وأن النقد لا يولِّدها . لكنه يعتقد أن النقد قد يساعد في فصل البُرّ من العصافة . هو يدرك أيضا أن رفضنا الفكرة أو قبولها لا يمكن أبداً أن يكون أمراً عقلانيا خالصا . لكن الجدل النقدي وحده هو الذي قد يساعدنا في أن نرى الفكرة من جوانبها المتعددة، و أن نحكم عليها حكما صائبا . لن يجزم العقلاني بالطبع بإمكانية سبر العلاقات البشرية تماما بالجدل النقدي ؛ فهذا هو الآخر أمر لا عقلاني البتة . لكن العقلاني قد يبين أن لموقف " خذ و اعط " – الذي هو الجوهر في الجدل النقدي – أهميتّه القصوى في العلاقات البشرية الخالصة . إذ سيستطيع العقلاني بسهولة أن يدرك أنه يدين بعقلانيته للآخرين . سيدرك أن الموقف النقدي ليس إلا نتيجة لنقد الآخرين ، و أنك لا

تستطيع أن تنقد نفسك إلا بنقدك للآخرين و نقدهم لك . ربما أمكننا أن نعبر عن الموقف العقلانى بالقول : أنت قد تكون على حق ، و قد أكون أنا على خطأ ؛ و حتى لو لم يمكّننا جدلنا من أن نقرر على نحو واضح أيّنا على صواب ، فلنا أن نأمل أن نتمكن من رؤية الأمور بعد الجدل بشكل أوضح . نحن سويا قد نتعلم من بعضنا بعضا ، طالما أننا لم ننس أن المهم ليس هو : من منا على صواب ، و إنما هو : الاقتراب من الحقيقة الموضوعية . فالحقيقة الموضوعية على أية حال هى ما نسعى سويا من أجله .

هذا باختصار ما اعنيه عندما أعلن أننى عقلانى . لكن ، كان ثمة شىء فوق ذلك فى عقلى عندما تحدثت عن نفسى و قلت إننى آخر بقايا التنوير ، فى ذهنى الأمل الذى ألهم بيستالوزى بأن المعرفة قد تحررنا - أننا قد نحرر أنفسنا ، عن طريق المعرفة ، من القيود الاقتصادية و الروحية ؛ فى ذهنى الأمل بأن نوقظ أنفسنا من سباتنا الدوجماطى، كما سماه كانط . و فى ذهنى التزام جدّى ، التزام ينحو معظم المفكرين إلى نسيانه ، لاسيما و أن بعض الفلاسفة مثل فيخته و شيلنج و هيجل قد بدأوا يقوضون الأمانة الفكرية . إننى أدعو إلى الالتزام ***بألاّ نتخذ وضْعَة الأنبياء أبدا***.

و لقد أخطأ الفلاسفة الألمان على وجه الخصوص خطأ مؤلماً فى حق هذه المهمة. و لاشك أنهم قد وقعوا فى هذا الخطأ لأن ***المتوقع*** منهم كان : أن يظهروا كالأنبياء ، أشبه ما يكونون بالمصلحين الدينيين ، القادرين على كشف أعمق أسرار الكون والحياة. هنا ، كما هو الحال فى كل مكان ، يُنْتِج الطلبُ المستمر ، للأسف ، ما يلبى الحاجة . كان البحث جاريا عن الأنبياء و القادة ، فظهر الأنبياء و القادة . أما ما نتج عن رد الفعل هذا - لاسيما فى اللغة الألمانية - فكان أبعد ما يكون عن المعقول . و لحسن الحظ أن هذه الأشياء أقل شيوعاً فى انجلترا . يزداد اعجابى بانجلترا فيصبح بلا حدود عندما أقارن بين الوضع فى أدبيات اللغتين . و يحسن فى هذا الخصوص أن نتذكر أن التنوير قد بدأ بمؤلَّف ڤولتير " ***أوراق تتعلق بالأمة الانجليزية*** " ، فى محاولة لنقل رصانة انجلترا الفكرية إلى القارة الأوروبية - ذلك المناخ العقلى الجاف

لانجلترا الذى يختلف تماما عن مناخها الفيزيقى . و هذا الجفاف ، هذه الرصانة ، ليست ببساطة إلا نتيجةً لاحترام الانسان لأخيه الانسان : ليس عليك أن تحاول أن تقنعه بأفكارك ، لا و لا عليك أن تحاول فرضها عليه .

و الوضع في ألمانيا ليس هكذا بكل أسف . هناك يرغب كل مفكر فى أن يبيِّن أنه يمتلك كل الأسرار النهائية للعالم . هناك يصبح الفلاسفة ، و أيضا الاقتصاديون والأطباء و معهم على وجه الخصوص السيكولوچيون و الأطباء النفسانيون ، يصبحون أنبياء .

أثمة صفة تميز بين هذين الموقفين ؟ موقف رجل التنوير و موقف مَنْ نصَّب نفسه نبيا ؟ نعم : طريقتهما فى الحديث ، فى استخدام اللغة . النُّبُوَّة تتحدث فى عمق ، فى غموض ، فى عظمة . أما رجل التنوير فيتحدث بأبسط ما يستطيع : إنه يسعى إلى أن يُفْهَم . و فى هذا الخصوص ، فإن برتراند راصل هو أستاذنا العظيم . حتى عندما لا تتفق معه ، فإنك لاشك ستعجب به . إن حديثه يتسم دائما بالوضوح و البساطة والقوة .

لماذا يُقدِّر التنويرُ بساطةَ اللغة هذا التقدير السامى ؟ لأن الهدف هو التنوير لا التسلط . إن المريد الأصيل للتنوير ، العقلانى الحق ، لا يريد حتى أن يَحُث ، و لا حتى أن يَدْفع . يظل مدركا دائما أنه قد يخطىء . لذا فهو يُجل كثيرا استقلالَ الآخر ، فلا يحاول أن يفرض نفسه عليه فى الأمور الهامة ؛ إنما يريد الاعتراض و النقد . هو يريد أن يثير و يحفز حدة الجدل . هذا ما يقدره . ليس فقط لأن الاقتراب من الحقيقة يكون أفضل مع التبادل الحر للرأى ، و إنما أيضا لأنه يقدر هذه العملية فى ذاتها . إنه يحترمها حتى لو بدا له الرأى الناجم عنها خاطئا .

من أسباب عزوف رجل التنوير عن الحث أو الدفع ، أنه يعرف أنْ ليس ثمة ما يُقَدِّم أدلةً منطقية ، إلا فى الحدود الضيقة للمنطق و الرياضة . فإذا بسَّطنا هذا كثيرا قلنا : ***ليس ثمة ما يمكن إثباته*** . فلقد يقدم الفرد أحيانا حججا قوية ، و لقد يتفحص كثيرا وجهات نظر مختلفة تفحصا نقديا ، لكن حججنا جميعا – إلا فى

الرياضة – لا تكون *أبدا* نهائية قاطعة . علينا دائما أن نقدر وزن الحجج و المبررات ، علينا دائما أن نقرر أو نقدر أيها أثقل وزنا ، تلك المعضِّدة لهذه الرؤية ، أم تلك المضادة لها . و على هذا فإن البحثَ عن الحقيقة و صياغةَ الرأى ، دائما ما يحملان عنصر القرار الحر . و هذا القرار بالتحديد هو ما يجعل للرأى البشرى قيمة .

عن فلسفة چون لوك أخذت فلسفة التنوير هذا التقدير العالى للرأى الحر ، وفى حدسى أن هذا كان النتيجة المباشرة للحروب الدينية الانجليزية – الأوروبية . لقد نتجت عن هذه الصراعات فى نهاية المطاف فكرةُ التسامح الدينى ، و هى فكرة ليست أبداً سلبية (أرنولد توينبى ، مثلا) . هى ليست فقط تعبيراً عن الضجر ، أو عن التسليم بأن محاولة فرض الامتثال الدينى بالارهاب مهمة يائسة . على العكس من ذلك ، إن التسامح الدينى جاء نتيجة للإدراك الإيجابى بأن فرض الامتثال الدينى لا قيمة له ، وألاَّ قيمة إلا فى اعتناق العقيدة فى حرية . و هذا التبصر يدفعنا إلى احترام كل اعتقاد مخلص ، و احترام كل شخص و رأيه . هو يؤدى فى النهاية – على حد تعبير عمانويل كانط ، آخر كبار فلاسفة التنوير – إلى الإقرار بكرامة الانسان .

إن مبدأ كرامة الفرد يعنى عند كانط واجبَ احترام كل شخص و اقتناعاته . يربط كانط هذا المبدأ بقوة إلى ما يُسمى بالانجليزية ، و لأسباب مفهومة ، باسم " القاعدة الذهبية " . أدرك أيضا العلاقة الحميمة بين هذا المبدأ و فكرة الحرية : حرية الفكر . كما طلبها بوزا من فيليب الثانى (فى مؤلَّف شيلر *دون كارلوس*) ؛ حرية الفكر التى اعتقد سبينوزا (و كان حتمانيا) أنها غير قابلة للتحويل ، الحرية التى يحاول الطاغية أن يسلبنا إياها ، و لا يستطيع .

و بخصوص هذه النقطة الأخيرة ، فإننى اعتقد أننا لم نعد نتفق تماما مع سبينوزا . فقد يكون من المستحيل حقا أن تُكْبت حرية الفكر تماما ، لكن قد يمكن كبتُها – على الأقل – إلى حد كبير ، فبدون التبادل الحر للرأى لن تكون ثمة حرية فكر حقيقية . إننا نحتاج الآخرين كى نضع أفكارنا تحت الاختبار و نكتشف أيها هو الصحيح . إن الجدل النقدى هو أساس الفكر الحر للفرد . و هذا يعنى أن حرية الفكر

الحقيقية مستحيلة دون حرية سياسية . تصبح الحرية السياسية إذن شرطا لانتفاع كل فرد منا بعقله ، الانتفاعَ الكامل .

على أن الحرية السياسية لا تكفلها إلا التقاليد ، الاستعداد التقليدى للدفاع عنها، للكفاح فى سبيلها ، للتضحية من أجلها .

يرى البعض أن العقلانية تتعارض مع كل التقاليد . صحيح أن العقلانية لا تتحفظ فى مناقشة كلٍّ ، و أيٍّ ، تقليد مناقشة نقدية ، لكن العقلانية ذاتها قد بُنيت فى الأصل على التقاليد : تقاليد التفكير النقدى ، و الجدل الحر ، و اللغة البسيطة الواضحة ، و الحرية السياسية .

حاولتُ هنا أن أفسر ما أعنيه بالعقلانية و التنوير ، و لما كنت راغبا فى أن أفصل نفسى عن شبينجلرو غيره من الهيجيليين ، فإننى أعلن أننى عقلانى و عاشق للتنوير ، وأننى آخر من بقى من حركة فلسفية هُجرت من زمان طويل و أصبحتْ غير عصرية تماما .

لكن ، ربما تساءلتم : أليست هذه مقدمة طويلة نوعا ما ؟ ما أهمية هذا كله بالنسبة لموضوعنا ؟ لقد حضرتم إلى هنا لتسمعوا عن الغرب ، و عما يؤمن به الغرب ، فإذا بكم تجدوننى أتحدث عن نفسى و عما أومن به ، و لقد تتساءلون ، إلى متى سأستمر فى إساءة استغلال صبركم ؟

لكن الواقع أننى بالفعل فى جوف موضوع المحاضرة . لقد ذكرتُ لتوى أننى أعرف تماما أن العقلانية و التنوير لم يعودا من الأفكار العصرية ، و يصبح من السخرية إذن أن أصر على أن الغرب يؤمن بهذه الأفكار ، واعيا بذلك أو غير واع . لكن ، على الرغم من أن معظم المثقفين اليوم يعاملون هذه الأفكار بازدراء ، فإن العقلانية – على الأقل – فكرةٌ دونها لم يكن للغرب حتى أن يبقى . فليس ثمة ما يميز حضارتنا الغربية أكثر من حقيقة أنها مرتبطة بالعلم ارتباطا لا سبيل إلى الخلاص منه. إنها الحضارة الوحيدة التى أنتجت علما للطبيعة ، و التى يلعب فيها هذا العلم دورا حاسما . و العلوم الطبيعية هى المنتَج المباشر لعقلانية الفلاسفة الإغريق الكلاسيكيين : قبل السقراطيين .

أرجوكم ألا تسيؤا فهمي : ليست دعواى تلك التى تقول إن الحضارة الغربية تؤمن بالعقلانية – عن وعى أو غير وعى . سأتحدث فيما بعد عن معتقدات الغرب ، أما الآن فأود فقط أن أقرر ، مثلما قرر غيرى من قبل ، أن حضارتنا الغربية – من الناحية التاريخية – هى أساساً نتيجة للأسلوب العقلانى للفكر الذى ورثَتْه حضارتنا عن الإغريق . يبدو لى أننا عندما نتكلم عن الغرب – غرب شبينجلر أو غربنا – فإننا نقصد أساساً أن هناك عنصراً عقلانيا فى تقاليدنا الغربية .

عندما حاولتُ أن أفسر العقلانية لم يكن دافعى فقط رغبةً فى أن أُبْعِد نفسى عن حركات معينة عصرية لا عقلانية ، و إنما أيضا محاولةً أن أطرح أمامكم التقليد العقلانى الذى طالما أسىء استخدامه ، و الذى كان له أثر حاسم على حضارتنا الغربية ؛ أثر يمكن معه حقا أن نميز حضارتنا الغربية بأنها الحضارة الوحيدة التى لعب فيها التقليد العقلانى دوراً بارزا . و بمعنى آخر ، كان علىَّ أن أتحدث عن العقلانية كى أوضح ما أعنيه عندما أتحدث عن الغرب . و لقد كان علىَّ فى نفس الوقت أن أدافع عن العقلانية لأنها كثيرا ما تُصَحَّف و تُحَرَّف .

ربما كنت قد أوضحت ما أعنيه عندما أتحدث عن الغرب . لكن ، لابد لى أن أضيف أننى عندما أتحدث عن الغرب فإننى أفكر أساساً فى بريطانيا . و ربما كان هذا لأننى أعيش فى بريطانيا ، لكنى أعتقد أن هناك أسبابا أخرى . كانت بريطانيا هى الدولة التى لم ترضخ عندما واجهت هتلر وحدها . فإذا ما عدتُ الآن إلى السؤال " بماذا يؤمن الغرب ؟ " فإننى سأميل أولاً إلى التفكير فى تلك الأشياء التى يؤمن بها أصدقائى ، و غيرهم ، فى بريطانيا . مؤكداً ليس بالعقلانية ؛ مؤكداً ليس بالعلم و إن كان هذا من صنع العقلانية الاغريقية . على العكس من ذلك : تبدو العقلانية عند الكثيرين و قد فات زمانها ، أما العلم فقد أصبح عند الكثيرين من الغربيين ، أولاً ، شيئا غريبا ، ثم غدا بعد القنبلة الذرية شيئا بشعا لا إنسانيا . إذن بماذا نؤمن الآن ؟ بماذا يؤمن الغرب ؟

فـإذا مـا تفكرنا بعـمق فى هذا السـؤال ، و حـاولنا الإجـابة عليـه بأمـانة ، فـإن معظمنا قد يعترف بأناً لا نعرف حقا بماذا نؤمن . لقد أدرك معظمنا - فى وقت أو فى آخر - أننا نؤمن بنبى زائف، و بإله ما زائف من خلال هذا النبى الزائف . لقد خُضْنا جميعا جيشاناً فى معتقداتنا . و حتى مَنْ بقيت معتقداته راسخه عَبْر كل هذا الجيشان، سنجده يعترف بأن من الصعب عليه اليوم أن يعرف ماذا نؤمن به فى الغرب . ربما بدت هذه الملاحظات سلبية جدا . أعرف الكثير من الناس الطيبين الذين يعتبرون أن من ضَعْف الغرب عدم عثوره على فكرة مساندة موحَّدة ، على عقيدة موحَّدة نعارض بها فى فخر دين الشيوعية فى الشرق . و هذه الرؤية الشائعة مفهومة حقا ، لكنى أعتقد أنها خاطئة تماما .

لنا أن نفخر أنْ ليست لنا فكرة ***واحدة*** بل ***الكثير*** من الأفكار ، طيبة و خبيثة ؛ أنْ ليس لنا اعتقاد ***مفرد*** ، دين ***واحد*** ، و إنما العديد : طيب و خبيث . إن قدرتنا على هذا لدليل على قوة الغرب الفائقة . إن اتفاق الغرب على فكرة ***مفردة*** ، على اعتقاد ***مفرد*** ، ديــن ***واحد*** ، ستكون فيه نهايته ، استسلامُنا ، غير المشروط ، بفكرة الشمولية .

منذ فترة ليست بالطويلة سأل خروشوف المستر ماكميلان ، رئيس وزراء بريطانيا العظمى الآن ، و كان حينئذ لا يزال وزيراً للخارجية ، سأله بماذا نؤمن فى الغرب ، فأجاب : " بالمسيحية " . لا يمكننى من الناحية التاريخية أن أختلف معه : فما خلا العقلانية الإغريقية ، ليس ما قد أثَّر فى تاريخ الأفكار فى الغرب مثل المسيحية والنزاعات و الصراعات داخل النصرانية .

على أننى أرى أن إجابة ماكميلان كانت خاطئة . المؤكد أن بيننا مسيحيين طيبين ؛ لكن ، هل هناك دولة ، هل هناك حكومة ، هل هناك سياسة يمكن بأمانة وجدية أن تُسمى مسيحية ؟ أيمكن أن تكون ثمة سياسة ؟ ألم يكن الصراع الطويل بين القوى الكنسية و القوى الدنيوية و إحباط مطالبة الكنيسة بالسلطة الدنيوية ، ألم يكن هذا من الوقائع التاريخية التى أثرت بعمق فى تقاليد الغرب ؟ ثم ، هل المسيحية فكرة واحدة محددة جيدا ؟ أليس هناك العديد من التفسيرات المتضاربة لهذه الفكرة ؟

لكن ، ربما كان الأهم من هذه الاسئلة هو الإجابة التى لاشك كانت جاهزة لدى خروشوف و لدى أى ماركسى منذ كارل ماركس . ستكون إجابة كل شيوعى : " إنك لست مسيحيا على الاطلاق ، إنك فقط تسمى نفسك مسيحيا ؛ إن المسيحيين الصادقين هم نحن ، نحن الذين لا نسمى أنفسنا مسيحيين و إنما شيوعيين . أنتم تعبدون الجشع ، أما نحن فنقاتل من أجل المطحونين ، من أجل الكادحين المثقلين بأحمالهم الثقيلة " :

ليس من قبيل الصدفة أن تؤثر هذه الإجابات دائما فى نفوس المسيحيين المخلصين ، و أن وُجِد و يوجد بالغرب دائماً مسيحيون شيوعيون . إننى لا أشك فى الاقتناع الصادق لأسقف برادفورد بما قاله عندما وصف مجتمعنا الغربى سنة ١٩٤٢ بأنه من عمل الشيطان ، لينادى كلَّ المؤمنين بالمسيحية أن يعملوا على تحطيم مجتمعنا ، و على نصرة الشيوعية . سلَّم الشيوعيون أنفسهم بعد ذلك بشيطانية ستالين و بما قام به من تعذيب ، ثم كان أن أصبحت دعوى شيطانية ستالين ، لفترة ما ، جزءاً مكملا للخط العام للحزب . و رغم ذلك فهناك لا يزال مسيحيون مخلصون يفكرون بنفس طريقة أسقف برادفورد الأسبق . إننى لا أعتقد أننا نستطيع ، مثل ماكميلان ، أن نقول إن الأساس هو المسيحية . فمجتمعنا ليس مسيحيا بأكثر منه عقلانيا .

و هذا أمر مفهوم تماما . تطلب المسيحية منا طهارةً فى الفعل و الفكر لا يبلغهاإلا القديسون . ذاك هو السبب فى أن يبوء بالفشل الكثيرُ من محاولات بناء مجتمع تصبغه روح المسيحية . كان من المحتم أن تقود مثل هذه المجتمعات دائما إلى التعصب . و لقد تشى بهذا روما و أسبانيا ، لكنا نجده أيضا فى تجارب چنيف وزيوريخ و تجارب المسيحية الشيوعية فى أمريكا . أما الشيوعية الماركسية فليست سوى المثال الأفظع لكل ما جرى من محاولات لإقامة الجنة على الأرض : إنها محاولة تعلمنا كم هو سهل على من يحاول إقامة الجنة على الأرض ، أن يصل بنا إلى جهنم .

لم تكن فكرة المسيحية بالطبع هى التى أدت إلى الارهاب و اللاإنسانية ، إنما كانت فكرة الفكرة الموحدة الواحدة ، الإيمان بمعتَقَدٍ واحد موحد لا غيره . و لما كنت قد

أسميت نفسى عقلانيا ، فإننى أرى من واجبى أن أبرز أن إرهاب العقلانية - إرهاب الدين العقلى لروبسبيير ، كان أسوأ حتى من إرهاب المتطرفين المسيحيين و المسلمين واليهود . إن النظامَ الاجتماعى العقلانى الأصيلَ مستحيلٌ استحالة المجتمع المسيحى الأصيل ؛ و محاولة تحقيق المستحيل لابد هنا أن تؤدى إلى انتهاكات بغيضة مماثلة . إن أفضل ما نقوله عن الارهاب الذى أذاعه روبسبيير هو أنه لم يدم طويلا .

أما هؤلاء المتحمسون منا الحسنو القصد الذين يرومون و يشعرون بالحاجة إلى توحيد الغرب تحت لواء فكرة واحدة موحية ، فهم لا يعرفون حقا ما يصنعون . إنهم لا يدركون حقيقة أنهم يلعبون بالنار - أنهم منساقون نحو فكرة الشمولية .

كلا ، إن ما قد يفخر به الغرب ليس هو وحدة الفكرة ، و إنما هو تنوع أفكارنا المختلفة : تعددية أفكاره . يمكن لنا الآن أن نجد إجابة أولى و أولية على سؤالنا : " بماذا يؤمن الغرب ؟ " . فنحن نستطيع أن نقول بكل فخر إننا فى الغرب نؤمن بأشياء عديدة مختلفة ، بالكثير من الصحيح و الكثير من الخاطىء ؛ بأشياء طيبة وأشياء خبيثة .

إن الإجابة الأولى و الأولية إذن هى إبراز حقيقة تكاد تكون تافهة : إننا نؤمن بتنويعة هائلة من الأشياء . لكن هذه الحقيقة التافهة فى غاية الأهمية .

طبيعى أن هناك الكثيرين ممن ينكرون تسامح الغرب فى الرأى . لقد أكد برنارد شو على سبيل المثال - مراراً و تكرارا - أن عصرنا و حضارتنا بهما من التعصب مثل ما بكل الحضارات الأخرى . حاول أن يثبت أن ما قد تَغَيَّر ليس إلا **محتوى** خرافاتنا و عقائدنا : استبدلنا بعقيدة الدين عقيدة العلم ، و من يجرؤ على معارضة عقيدة العلم فسيُحرق على خازوق مثلما أُحرق جيوردانو برونو فيما مضى من زمان . لكن ، و على الرغم من أن برنارد شو قد قام بكل ما فى وسعه ليصدم بآرائه إخوتَه فى البشرية ، فإنهم قد تحملوه . لا و ليس من الصحيح أنهم لم يأخذوه مأخذ الجد ، أو أن حريته لم تكن سوى حرية مضحك الملك . على العكس ، فعلى الرغم من أنه قد قام بتسلية معاصريه ، فإن الكثيرين منهم قد أخذوه مأخذ الجد حقا ؛ و بوجه خاص ،

فإن نظريته عن التسامح الغربى قد كان لها أثر كبير . إننى لا أشك فى أن أثر شو كان أكبر بكثير من أثر جيوردانو برونو ، لكنه لم يمت ، بعد سن التسعين ، إلا بكسر فى الحرقفة .

أقترح إذن أن نقبل إجابتى الأولى و الأولية على السؤال . لنتحول إلى الأشياء المتباينة العديدة التى يؤمن بها مختلف الناس فى كل مكان بغربنا .

هناك منها الطيب و هناك الخبيث ، أو هكذا تبدو لى هذه الأشياء . و لما كنت أعتزم أن أعالج الأشياء الطيبة بتفاصيل أكثر ، فسأقوم أولاً بالانتهاء من الأشياء الخبيثة .

لدينا هنا فى الغرب أنبياء زائفون كثيرون ، و آلهة زائفة عديدة . هناك من يؤمن بالقوة و باستعباد الآخرين . هناك من يؤمن بالضرورة التاريخية ؛ بقانون للتاريخ يمكننا أن نخمنه ، يسمح لنا بالتنبؤ بالمستقبل و بالقفز إلى عربة الموسيقى فى الوقت المناسب . هناك أنبياء للتقدم و أنبياء للرجعية ، و لكلٍّ أتباعه المؤمنون . هناك أنبياء لآلهة ***النجاح*** ، أو مؤمنون بها ، و هناك آلهة ***للكفاءة*** ، و هناك بخاصة مؤمنون بنمو الانتاج أيا كان الثمن ، بالمعجزة الاقتصادية و بسيطرة الانسان على الطبيعة . لكن أكثر من يتأثر به المثقفون هم – على ما يبدو – ***أنبياء التشاؤم النائحون*** .

يبدو أن كل المفكرين المعاصرين فى أيامنا هذه – على الأقل منهم مَنْ يهتمون بسمعتهم الطيبة – يتفقون على نقطة واحدة : أننا نحيا زمنا تعيسا حقا ، زمنا مجرماً لا جدال ، ربما كان أسوأ زمان ؛ أننا نمشى على شفا هوة سحيقة ، و أننا قد وصلنا إلى هذا لأننا شريرون ، و ربما بسبب الخطيئة الأصلية . لقد أصبحنا مَهَرَة كما يقول برتراند راصل (الذى أقدره حق التقدير) – ربما أمهر من اللازم ؛ أما فيما يتعلق بالأخلاقيات ، فلسنا كما يجب . من سوء حظنا أنْ قد تطور ذكاؤنا بأسرع من ضميرنا الأخلاقى . كان لدينا من المهارة ما يكفى لصناعة القنابل الذرية و القنابل الهيدروجينية؛ لكنا من الناحية الأخلاقية لم نكن قد نضجنا بعد لنقيم الدولة العالمية ، و هى وحدها التى يمكن أن تحمينا من حرب تُفنى كل شيء .

عليَّ أن أقول إننى أعتقد أن هذه النظرة التشاؤمية السائدة بزماننا هذا نظرةٌ خاطئة . إننى اعتقد أنها بدعة خطرة . من المؤكد أننى لا أود الحديث ضد دولة عالمية أو ضد فيدرالية عالمية من الدول . لكن يبدو لى من الخطأ البيِّن أن تُنْحى بلائمة أى فشل لمنظمة الأمم المتحدة على افتقار الأفراد بهذه الأمم إلى الأخلاقيات . إننى على العكس من ذلك مقتنع أننا معظَمَنَا بالغرب مستعدون لأن نبذل كل تضحية ممكنة لتدعيم السلام على الأرض ، إذا ما عرفنا كيف نوجه هذه التضحية لتخدم هدفنا . و أنا شخصيا أعتقد أنَّا لن نجد إلا قلة من الناس يعزفون عن هذه التضحية بأرواحهم من أجل سلام البشرية . أنا لا أريد أن أنكر احتمال وجود البعض ممن يرفضون القيام بهذا ، لكنى أود أن أؤكد أن عددهم نادر نسبيا . المؤكد أننا جميعا نريد السلام . لكن هذا لا يعنى أننا نريد ***السلام بأى ثمن*** .

ليس فى نيتى أن أكرس حديثى لمشكلة الأسلحة الذرية . ثمة حديث محدود يجرى عن هذه القضايا فى بريطانيا ، و على الرغم من أن الجميع يحبون براترند راصل و يعجبون به ، إلا أنه لم ينجح إلا بالكاد فى أن يدفع هذه القضايا لتناقش بجدية . قام طلبتى ، على سبيل المثال ، بدعوته لإلقاء محاضرة عن هذا الموضوع ، واستُقْبل بترحيب بالغ . كانوا متحمسين للرجل ، أنصتوا إلى حديثه باهتمام شديد ، بل و تحدثوا إليه فى فترة النقاش ، لكنهم لحد علمى قد أسدلوا الستار على الموضوع بعد ذلك . و فى حلقتى الدراسية – حيث تجرى أكثر النقاشات حرية لأية مشكلة يمكن تخيلها ، من الفلسفة الطبيعية إلى الأخلاقيات السياسية – لم يحدث أبداً أن أشار طالب إلى مشكلة راصل . و أنا أعرف أن الوضع مختلف فى أوروبا .

ربما أثاركم أن تعرفوا أننى استمعت إلى حجج راصل لأول مرة بالولايات المتحدة منذ سنين ثمان (أعنى عام ١٩٥٠) ، و كان ذلك من واحد من فيزيائيى الذرة ربما كان هو مَنْ تَسَبَّب ، أكثر من أى شخص آخر ، فى اتخاذ قرار صناعة القنبلة الذرية . كانت وجهة نظره هى : إن التسليم بشروط أفضل من الحرب الذرية . لاشك أن البشرية بعد الاستسلام ستحيا أسوأ أيامها ، لكن – هكذا قال – سيأتى يوم نكسب فيه الحرية ثانية . لكن الحرب الذرية ستكون هى نهاية كل شىء . و لقد عبَّر

آخرون عن نفس هذه الفكرة بكلمات آخرى : إن الحياة تحت حكم الدكتاتورية الروسية، ستكون أفضل و أشرف من القتل بالقنابل الذرية .

و رغم احترامى لهذا الرأى فإننى اعتقد أن البديل قد طُرح بطريقة خاطئة . كان خاطئا لأنه لم يأخذ فى اعتباره إمكان تجنب الحرب الذرية دون استسلام . إننا رغم كل شىء **لا نعرف** أن الحرب الذرية أمر محتوم ، بل الواقع أننا لا يمكن أن نعرف ذلك . لا ولا نعرف إن كان الاستسلام سيؤدى إلى حرب ذرية أم لا . إن البديل الحقيقى أمامنا هو هذا : هل نستسلم لنقلل امكانية أو احتمال قيام حرب ذرية ، أم ندافع عن أنفسنا ، ***إذا تطلب الأمر*** ، بكل وسيلة ممكنة ؟ و حتى هذا البديل يتضمن قراراً غاية فى الصعوبة . لكنه ليس قراراً بين فريق سلام و فريق حرب ، إنما هو قرار بين فريق يعتقد أنه يستطيع أن يقدِّر بدقة كافية ***درجة احتمال*** حرب ذرية و يرى أن المجازفة كبيرة جدا – كبيرة بحيث تجعل الاستسلام أجدر بالتفضيل – و بين فريق يرغب هو الأخر فى السلام لكنه يتذكر أيضا أن الدفاع عن الحرية لم يكن أبدا ممكنا دون مخاطرة ؛ أن تشرشل عندما كان فى وضع يكاد يكون ميئوسا منه ، لم يستسلم لهتلر ؛ أن أحدا لم يفكر فى الاستسلام عندما أعلن هتلر عن أسلحته السرية ، على الرغم من وجود مَنْ كان يعتقد أنه كان يشير إلى الأسلحة الذرية ؛ و أن سويسره الصغيرة ، مثلا ، قد نجحت رغم ضعفها العسكرى الواضح فى أن تُبقى هتلر بعيدا بتأكيد حيادها المسلح .

إن ما أريد أن ألفت إليه النظر هنا هو أن الفريقين كليهما ، فى هذا الجدل ، كانا يعارضان الحرب . و هما يتفقان أنهما لا يعارضان – ***بغير شروط*** – هذه الحرب. و أخيرا فإن الفريقين لا يؤمنان فقط بالسلام و إنما أيضا بالحرية .

يشترك الفريقان فى هذا كله . و يبدأ الاختلاف بالسؤال : هل علينا أن نحسب درجات الاحتمال و نعتمد عليها ، أم أن علينا أن نتبع تقاليدنا ؟

لدينا هنا إذن دعوى نقيضة بين العقلانية و التقليدية . العقلانية على ما يبدو تقف فى صف الاستسلام ، بينما يقف تقليد الحرية ضده .

قدمت نفسى لكم على أننى عقلانى يقدر برتراند راصل كثيرا . لكننى فى هذا الخلاف لا أختار العقلانية ، بل التقليد . إننى لا أعتقد أننا نستطيع فى مثل هذه القضايا أن نقدر درجات الاحتمال . لسنا العليمين بكل شىء . نحن لا نعرف إلا القليل. و لا يصح أن نبدو كما لو كنا نعرف كل شىء . و لأننى عقلانى فإننى أومن بأن للعقلانية حدودها ، و أنها فى الواقع مستحيلة دون تقاليد .

أحب أن أتجنب المجادلات التى قد تسببت بالفعل فى الكثير من الكلمات القاسية . كان صعبا علىَّ كثيرا أن أتجنب توضيح موقفى . صحيح أننى لا أعتقد أن مهمتى هنا هى الدفاع عن موقفى ، لكننى أحب أن أحلل الفروق فى الرأى ، و أن أجد ما يشترك فيه الفريقان ، و من هنا يمكننا أن نعرف " بماذا يؤمن الغرب " .

دعنا نعود الآن إلى سؤالنا الأساسى " بماذا يؤمن الغرب ؟ " . ربما كان لنا أن نقول إن أهم إجابة بين الاجابات الصحيحة العديدة هى ما يلى : إننا نكره الاستبداد ، و القمع ، و العنف ، و كلنا يؤمن بضرورة محاربتها . نحن ضد الحرب ، وضد الابتزاز من أى نوع ، لاسيما الابتزاز بالتهديد بالحرب . نحن نؤمن بأن ابتكار القنبلة الذرية كان كارثة رهيبة . نحن نريد السلام و نحن نؤمن بأن تحقيقه ممكن . كلنا يؤمن بالحرية ، و بأن الحرية وحدها هى ما يجعل للحياة معنى . تفترق طرقنا فقط فى قضية ما إذا كان الصحيح هو أن نستسلم للابتزاز ، و أن نحاول أن نشترى السلام بالحرية .

أما حقيقة أننا فى الغرب نريد السلام و الحرية ، و أننا جميعا مستعدون لأن نبذل أكبر التضحيات من أجلهما ، هذه الحقيقة تبدو لى أكثر أهمية من الخلاف بين الفريقين الذى عرضْتُه . و أنا أعتقد أن هذه الحقيقة تسمح لى أن أقدم لكم صورة لعصرنا غاية فى التفاؤل . إن فيها من التفاؤل ما لا أجرؤ أن أعرضه عليكم خوفا من أن أفقد ثقتكم . دعواى هى :

أنا أؤكد أن عصرنا ، على الرغم من كل شىء ، هو أفضل من كل عصر معروف فى التاريخ ، و أن نوع المجتمع الذى نحيا به فى الغرب ، على الرغم من عيوبه، هو أفضل ما كان من عصور حتى الآن .

عندما أقول هذا فإننى لا أفكر أساساً فى ثروتنا المادية ، و إن كان من الأهمية بمكان أن نذكر أن الفقر كاد أن يختفى من شمال و غرب أوروبا خلال الفترة القصيرة منذ الحرب العالمية الثانية ، بينما كان فى أيام شبابى بل و بين الحربين العالميتين (بسبب البطالة أساسا) هو المشكلة الاجتماعية الكبرى . لاختفاء الفقر (فى الغرب فقط بكل أسف) أسباب عديدة ، ربما كان أهمها هو زيادة الانتاج . لكنى أحب هنا أن أؤكد على ثلاثة أسباب لها أهميتها بالنسبة لمشكلتنا ، لأنها تبين بجلاء بماذا نؤمن فى الغرب .

١) لقد اتخذ عصرنا عقيدةً له (غدت حتى بدهية ، من الناحية الأخلاقية) : أنه لا يجب أن يجوع أحد طالما كان لدينا من الغذاء ما يكفى الجميع . و لقد عقدنا نحن العزم أيضا على ***ألاَّ نترك للصدفة أمر الصراع ضد الفقر*** ، إنما يجب أن يُعتبر هذا واجبا أوليا على الجميع ، لا سيما على الأثرياء .

٢) يعتقد عصرنا فى مبدأ منح كل فرد أفضل الفرص الممكنة فى الحياة (المساواة فى الفرصة) . و مثل عصر التنوير ، يؤمن عصرنا بتحرير الذات من خلال المعرفة ، و يؤمن مع بستالوزّى بمحاربة العوز من خلال المعرفة ، يؤمن إذن ، على حق بأن التعليم العالى يجب أن يكون متاحاً لكل من يمتلك القدرات اللازمة .

٣) نبه عصرنا الجماهير إلى حاجات جديدة و حرك فيهم الطموح للتملك . وهذا بجلاء تطور خطير ، لكن بدونه يصعب تجنب بؤس الجماهير . و لقد أدرك هذا – مبكرا – مصلحو القرنين الثامن عشر و التاسع عشر . أدركو أن مشكلة الفقر لا يمكن أن تُحل دون الإعالة النشطة للفقراء ، و أن الرغبة فى تحسين أحوالهم لابد أن تُستنهض قبل الدعوة لإعالتهم . و لقد صاغ هذا التبصر بوضوح أناس مثل چورچ بيركلى ، أسقف كلُوين (كان هذا من بين تلك الحقائق التى تبنتها الماركسية ، وضخمتها لحد يصعب معه تمييزها) .

و لقد قادت هذه البنود الثلاثة – الصراع ضد الفقر ، التعليم للجميع ، إدراك الحاجات الضرورية و زيادة الطلب عليها – قادت إلى تطورات مبهمة للغاية . فلقد

نتجت عن الصراع ضد الفقر فى بعض الدول دولةُ رفاهة ، ذات بيروقراطية مهولة ابتلعت حتى المستشفيات و مهنة الطب بأكملها ، و كانت نتيجتها الواضحة أن ما يُستخدم فى خدمة المحتاجين فعلاً لا يشكِّل إلا جزءاً من أموال الرفاهة .

لكن على الرغم من نقدنا لدولة الرفاهة - و لابد لنا أن ننقدها - فعلينا ألا ننسى أنها قد نشأت عن اقتناع أخلاقى باهر و إنسانى للغاية ، و أن إثبات اخلاص المجتمع لهذا الاقتناع إنما يبدو فى مدى استعداده للتضحيات المادية الصارمة فى الصراع ضد الفقر .

فإذا ما كان المجتمع مستعداً للقيام بهذه التضحيات الصارمة من أجل اقتناعاته الأخلاقية ، فسيكون له الحق فى أن يضع هذه الأفكار موضع التطبيق . و على هذا ، يلزم أن يوجَّه نقدنا لدولة الرفاهة إلى كشف طرق أفضل لتحقيق هذه الأفكار .

أما فكرة المساواة فى الفرصة ، و إتاحة التعليم العالى لكل من لديه القدرة ، فقد تسببت فى آثار مماثلة غير مرغوبة ببعض الدول . كان الكفاحُ من أجل المعرفة بالنسبة للطالب المعدم فى جيلى مغامرةً تتطلب إنكار الذات و التضحية ، الأمر الذى يجعل لما حصَّله من معرفةٍ قيمةً متفردة . أخشى أن أقول إن هذا الموقف آخذ فى الأفول . إن الحق الجديد فى التعليم قد خلق موقفا مختلفا . لقد اعتُبر هذا الحق أمراً مسلما به . إن ما نحصل عليه كحق ، دون تضحية ، لا نقدره إلا قليلا . فإذا ما جعل المجتمعُ حقَّ التعليم منحةً للطالب ، فسيحرمه من خبرة متفردة .

لعلكم قد رأيتم من ملاحظاتى على هاتين النقطتين أن تفاؤلى لا يعنى أننى معجب بكل الحلول التى وجدناها ، إنما أعجب بالدوافع لتجريب هذه الحلول . ثمة طرف من بدعة التشاؤم يحاول أن يفضح هذه الدوافع على أنها نفاق فى جوهرها وأنانية . ينسى المتشائمون أن نفس اعتراضات المنافق تشهد بأنه يؤمن بالسمو الأخلاقى لتلك القيم التى يدَّعى قبولها . لقد دُفع كل ديكتاتور لدينا إلى أن يتحدث وكأنه يؤمن بالحرية و بالسلام و بالعدل . و مثل هذا النفاق ليس إلا اعترافا لا واعيا ولا إراديا بهذه القيم ، و تملقا غير مقصود للجماهير التى تؤمن بها .

أصل الآن إلى النقطة الثالثة : الزيادة فى الحاجات المادية للجماهير . هنا يبدو الضـرر واضـحاً ، لأن هـذه الفكرة تتـعـارض تعـارضـا مـباشـرا مع مـثـال أعلى آخر للحـرية : المثال الأعلى الأغريقى و المسيحى للتحرر من الرغبات المادية و تحرير النفس من خلال إنكار الذات .

و بغض النظر عن هـذا . فلقدكان لزيادة الحاجات المادية الكثيرُ من النتائج غير المرغوبة ؛ و على سبيل المثال ، هناك الطمـوح إلى مـجاراة الآخـرين و التفوق عليهم ، بدلا من أن يتمتع الشخص بما أحرزه . و لقد أدى هذا إلى الاستياء و الحسد بدلاً من الرضـا . لكن علينا ألا ننسى فى هذا السياق أننا لا نزال فى بداية تطوير جديد ، و أن التعلم يحتاج إلى وقت . ربما كان الطموح الاقتصادى الجديد للجماهير - الذى انتشر مؤخرا - غير مستحب كثيرا من الناحية الاخلاقية ، و هو بالتأكيد ليس مريحا تماما ، لكنه مع ذلك هو السبيل الوحيد للتغلب على الفقر من خلال مجهودات الفرد . و طموح الجمـاهير الاقـتصـادى هـذا يعتـبر من أكثـر الوسائل وعداً في إبطال ملمح من أوضح الملامح الخـلافية لدولة الرفاهة : تضـخم البيروقـراطية و تزايد تسلطها على الأفراد . وليس غير الطموح الاقتصادى للفرد سبيلا إلى تقليل الفقر للحد الذى يصبح معه من الحماقة أن نجعل الهدف الرئيسى للدولة هو الصراع ضد الفقر . إن تحقيق المستوى المرتفع من المعيشة يمكن أن يحل وحده مشكلة الفقر القديمة بأن يجعل منها ظاهرة نادرة لا تحتاج إلى أكثر من عمل اجتماعى محدود ، لنتجنب بذلك بيروقراطية متشعبة قوية .

فى ضـوء هـذه الاعتبـارات تبدو لى فـعالية نظامنا الاقتصـادى الغربى غـايةً فى الأهمـية : إذا لم نتمكن من جعل الفقر استثناء نادرا ، فسنفقد حريتنا و نسلمها إلى بيروقراطية دولة الرفاهة . لكن ، يجب أن أناقش الآن مذهبا نسمعه المرة بعد المرة فى صيغ مختلفة : أعنى مذهب أن المفاضلة بين النظامين الاقتصاديين الغربى و الشرقى ستعتمد فى نهاية المطاف على التفوق الاقتصادى لواحد منهما . و أنا شخصيا أعتقد أن اقتصاد السوق المفتوح أكثر كفاءة من الاقتصاد الموجه ؛ لكنى أعتبر أنه من الخطأ البيِّن أن نبنى رفضنا للاستبداد على الجدل الاقتصادى . و حتى لو كان من الصحيح

أن الاقتصاد الموجه مركزيا يفضُل اقتصاد السوق الحر ، فإننى أرفض الاقتصاد الموجه ، لأنه ببساطة سيزيد على الأغلب من سلطة الدولة ، حتى لتصل إلى حد الاستبداد . إننا لا نحارب ضعف كفاءة الشيوعية ، إنما نحارب افتقارها إلى الحرية والانسانية . لا يصح أن نزدرى حريتنا و لا أن نبيعها بمغرفة من حساء عدس (سفر التكوين ٢٥ : ٣٤) ، لا و لا بأعلى انتاجية ، حتى لو كان من الممكن أن نشترى الكفاءة بالحرية .

استعملت كلمة " الجماهير " بضع مرات ، لاسيما فى مجال توجيه النظر إلى أن زيادة الطلب و الطموح الاقتصادى للجماهير هما شىء جديد . لذا أجد من الضرورى أن أفصل نفسى عمن يؤكدون وصف مجتمعنا بأنه " مجتمع الجماهير " . فهذا التعبير ، و مثله أيضا تعبير " ثورة الجماهير " قد أصبحا شعارات تبدو حقا و قد سحرت جماهير المثقفين و أنصاف المثقفين .

إننى أعتقد أن هذه الشعارات لا تصف شيئا على الاطلاق فى واقعنا الاجتماعى . خاطئةً كانت رؤيةُ فلاسفتنا الاجتماعيين ووصفُهم لهذا الواقع ، ذلك لسبب بسيط ، هو أنهم قد راقبوه من خلال نظارة النظرية الأفلاطونية الماركسية للمجتمع .

كان أفلاطون هو منظِّر الصورة الأرستقراطية للحكومة المطلقة . و لقد وضع الأسئلة التالية على أنها ***المشكلة الأساسية للنظرية السياسية*** : " ***من يُعهد إليه بالسلطة*** ؟ من يحكم الدولة ؟ الكثرة ، الدهماء ، الجماهير ، أم القلة ، المصطفون ، الصفوة ؟ " .

فإذا ما اعتبرنا أن السؤال " من يعهد إليه بالسلطة ؟ " سؤالا أساسيا ، فلن تكون أمامنا إلا إجابة واحدة معقولة : ليس من لا يعرفون ، و إنما من يعرفون ، الحكماء ؛ ليس الدهماء ، و إنما القلة الأفضل . هذه هى نظرية أفلاطون عن حكم الأفضل ، حكم الأرستقراطية .

من الغريب أن نجد أن كبار منظِّرى الديموقراطية و كبار معارضى هذه النظرية الأفلاطونية – مثل روسُّو – قد استخدموا تعبير أفلاطون عن المشكلة بدلاً من رفضه

على أنه غير كاف ، فمن الواضح أن السؤال الأساسى فى النظرية السياسية ليس هو ذلك الذى صاغه أفلاطون " من يُعهد إليه بالسلطة ؟ " أو " من له أن يمتلك السلطة ؟ " ، و إنما " أى قدر من السلطة يلزم أن يُخَوَّل للحكومة ؟ " ، أو ، ربما بصورة أكثر دقة : " كيف يمكن أن نطور مؤسساتنا السياسية بحيث لا يستطيع الحكام ، حتى القاصر منهم أو المضلِّل ، أن يتسببوا فى أذى كبير ؟ " ؛ نعنى أن المشكلة الأساسية للنظرية السياسية هى مشكلة ضبط و توازن – مشكلة مؤسسات يمكن بها أن تُحْكَمَ و تُرَوَّضَ القوةُ السياسية و تحكُّمُها و سوء استغلالها .

إننى لا أشك فى أن نوع الديموقراطية الذى نؤمن به فى الغرب ليس بأكثر من دولة ، السلطة فيها (بهذا المعنى) محدودة و مكبوحة . إن نوع الدولة الذى نؤمن به ليس هو الدولة المثالية على الاطلاق ؛ إننا نعرف أن الكثير مما يحدث لا يصح أن يحدث ، و من السخف أن نناضل نبغى المثاليات فى السياسة . يعرف كل رجل ناضج عاقل فى الغرب أن " ***العمل السياسى كله يكمن فى اختيار أقل الأضرار*** " (إذا اقتبسنا من كارل كراوس ، شاعر ڤيينا) .

ليس بالنسبة لنا سوى ضربين من الحكومات : تلك التى يمكن للمحكومين أن يتخلصوا من حكامهم دون إراقة دماء ، و تلك التى لا يمكن للمحكومين فيها أن يتخلصوا من حكامهم إلا بإراقة الدماء (إنْ هم تمكنوا) . نطلق على الضرب الأول اسم الديموقراطية ، و على الثانى اسم الاستبداد أو الدكتاتورية . لكن الأسماء هنا لا تهم ، الوقائع هى ما يهم .

نحن فى الغرب نعتقد فى الديموقراطية فى هذا المعنى الواقعى فحسب : إنها ***أقل صور الحكومات شرا*** . و هى أيضا كما وصفها ونستون تشرشل ، الرجل الذى قدم لإنقاذ الديموقراطية و الغرب ما لم يقدمه أبدا أحد غيره : " الديموقراطية هى أسوأ صور الحكومات ، إذا استثنينا كل الصور الأخرى من الحكومات التى جُربت ما بين الفينة و الفينة " .

هكذا نؤمن بالديموقراطية ، و ليس لأنها حكم الشعب . لا أنت و لا أنا نَحْكُم ؛ على العكس ، أنت و أنا نُحْكَم ، و أحيانا أكثر مما نحب . لكنا نؤمن بالديموقراطية كصورة للحكومة تتوافق مع المعارضة السياسية السلمية الفعالة ، و من ثم مع الحرية السياسية .

ذكرتُ فيما سبق الحقيقة المؤسفة ، بأن فلاسفة السياسة لم يرفضوا بصراحة سؤال أفلاطون المضَلِّل " من يعهد إليه بالسلطة ؟ " . سأل روسُّو نفس السؤال ، لكنه قدم الإجابة المضادة : " إن سلطة الشعب ستحكم ، سلطة الكثرة ، لا سلطة القلة " – و يالها من إجابة خطرة ، لأنها تؤدى إلى التأليه الأسطورى " للشعب " و " إرادة الشعب " . و لقد سأل ماركس هو الآخر ، على هوى أفلاطون : " من سيحكم ، الرأسماليون أم البروليتاريون ؟ " ، ثم قدم هو الآخر إجابته " الكثرة ؛ لا القلة ؛ البروليتاريون يجبْ أن يحكموا ، لا الرأسماليون " .

و على عكس روسُّو و ماركس فإنا لا نرى فى قرار الأغلبية الناجم عن الاقتراع أو الانتخاب إلا طريقةً لصناعة القرار دون إراقة دماء ، و بأقل قدر ممكن من قيودٍ على الحرية . طبيعى أن الأغلبية كثيرا ما تصل إلى قرارات خاطئة ، لكنا يجب أن نُصِرَّ على أن للأقليات حقوقاً لا يجوز أن تجور عليها قرارات الأغلبية .

إن ما قلته قد يعضد اقتراحى بأن المصطلحات الحديثة " الجماهير " ، " الصفوة " ، " ثورة الجماهير " انما تتجذر فى إيديولوچيتىْ الأفلاطونية و الماركسية .

و مثلما عكس روسُّو و ماركس الإجابة الأفلاطونية ، كذلك أيضا فعل بعض معارضى ماركس عندما عكسوا إجابته : أرادوا أن يُبطلوا " ثورة الجماهير " " بثورة الصفوة " ، ليعودوا بنا إلى الاجابة الأفلاطونية و حق الصفوة فى الحكم . لكن هذا التناول كله خاطىء . يحفظنا الله من اللاماركسية ، التى عكست الماركسية : إننا نعرفها جيدا ؛ بل ان الماركسية ليست بأسوأ من " صفوة " اللاماركسية التى حكمت إيطاليا و ألمانيا و اليابان ، و تطلبت حربا عالمية لإزالتها .

يظل المتعلمون و أنصاف المتعلمين يسألون : " لكن ، أصحيح حقا أن صوتى لا يزيد وزنه عن صوت أى كناس جاهل ؟ ألا ترى الصفوةُ المتعلمة أبعدَ من الجماهير غير المتعلمة ، ومن ثم يلزم أن يكون لها أثر أكبر على القرارات السياسية الهامة ؟ " .

أما الإجابة فهى : إن المتعلمين و أنصاف المتعلمين لهم على أية حال أثر أكبر . هم يكتبون الكتب و الأبحاث ، هم يدرِّسون و يحاضرون ، هم يتحدثون فى المناقشات ، كما يمكنهم أن يجعلوا أثرهم محسوساً كأعضاء فى أحزابهم السياسية .

و أنا بذلك لا أعنى أننى أوافق على الأثر الأكبر للمتعلمين مقارنة " بالكناسين " . ذلك أن الفكرة الأفلاطونية القائلة بحكم الحكماء الصالحين لابد فى رأيى أن تُرفض دون قيد أو شرط . من بحق السماء يحدد الحكمة و الحماقة ؟ ألم يُصلب الأحكم والأفضل ؟ ألم يصلبه من أعتُرف بحكمتهم و صلاحهم ؟

هل علينا أن نحمِّل مؤسساتنا السياسية مهمة تمييز الحكمة و الصلاح ، والاستقامة و إيثار الغير ؟ هل علينا أن نجعل من هذه المهمة مشكلة من مشاكل السياسة ؟ أما من ناحية السياسة العملية ، فلا حل لمشكلة الصفوة : ففى التطبيق العملى يستحيل علينا أن نفرق بين الصفوة و العصابة .

الواقع أنه يصعب أن نجد ذرة من الحقيقة فى هذا الهراء عن الجماهير والصفوة : ببساطة ، ليس ثمة فى الواقع " جماهير " . إن هذه الجماهير التى تواجهنا جميعا – و تضايقنا – ليست كتلا ملموسة من الناس ، إنما هى ، مثلا ، كتل عربات ودراَّجات بخارية . سائق العربة هذا ، أو راكب الدراجة ذاك ، ليس فرداً من الجماهير؛ على العكس ، إنه فردانى لا سبيل إلى تقويمه ، يكاد يصارع من أجل البقاء وحيدا ضد كل الآخرين .

كلا ، إننا لا نحيا فى مجتمع جماهير . على العكس : لم يحدث يوماً أن وُجد كل هذا العدد من الأفراد الراغبين فى التضحية و فى حمل أعباء المسئولية . لم يحدث قبلا أبدا أن وُجد مثل هذا العدد من البطولات التلقائية و الفردية ، كما رأينا فى حروب

عصرنا هذا اللاإنسانية ؛ على الرغم من حقيقة أنه لم يسبق أن كان الدافع الاجتماعى و المادى للبطولة بمثل هذا الضعف .

إن نصب الجندى المجهول الذى تجله الأمم الغربية هو رمز لما يؤمن به الغرب – رمز لثقتنا فى الفرد العادى المجهول . إننا لا نسأل إن كان من الجماهير أم كان من الصفوة : إنه إنسان و كفى .

إن هذا الإيمان باخوتنا فى البشرية ، و احترامنا لهم ، هو ما يجعل من عصرنا الأفضل بين كل ما نعرف من عصور . يتضح صدق هذا الإيمان فى استعدادنا للتضحية من أجله . إننا نؤمن بالحرية لأننا نؤمن بإخوتنا البشر . ذاك هو السبب فى إلغاء العبودية . و نظامنا الاجتماعى هو أفضل من كل ما عرفناه فى التاريخ ، لأنه أفضلها توجها نحو التحسين .

إذا نظرنا إلى الشرق من وجهة النظر هذه فربما أمكننا أن نستنبط هذه الفكرة التوفيقية :

من الصحيح أن الشيوعية قد أعادت العبودية و التعذيب ؛ هذا ما لا يجوز أن نغفره أو ننساه . لكن لا يجب أن ننسى أن هذا كله قد حدث لأن الشرق يؤمن بنظرية وَعَدَته بالحرية – حرية كل البشر . لا يجب أن ننسى ، فى غمرة هذا الصراع المرير ، أن الشيوعية – أسوأ شرور عصرنا – قد وُلدت عن الرغبة فى مساعدة الآخرين والتضحية من أجل الآخرين .

(١٦)

النقد الذاتى المبدع فى العلم و فى الفن

(عنوان مسروق من كراسة مَسَوَّدات لبيتهوفن)

أحب قبل كل شيء أن أعبر عن شكرى للدعوة الكريمة لإلقاء خطاب الافتتاح لمهرجان سالزبورج . هذا شرف عظيم . جاءت الدعوة لى مفاجأة ، بل و كانت حتى مزعجةً بعض الشيء . فأنا و زوجتى نعيش منذ عام ١٩٥٠ حياةً منعزلة فى تشيلترْن هيلز ، ليس لدينا تلفزيون و لا جرائد ، منغمسين فى عملنا تماما . و عملى يتعلق أساساً بموضوعٍ مجرد : مشكلة المعرفة البشرية ، و العلمية منها على وجه الخصوص . و يصعب أن يؤهلنى هذا لخطاب الافتتاح لمهرجان سالزبورج .

لذا أدهشتنى هذه الدعوة ، ظننت أولا أنها قد وصلتنى خطأً و أن المقصود شخص آخر . أمْ تُراها بسبب حبى لهذه المدينة ، الذى نشأ من قديم أيام كنت طفلا فى *الخامسة أو السادسة* منذ ما يزيد على سبعين عاما ؟ لكن ، *ليس مَنْ يعرف هذا* . لا و لا يعرف أحد عن مغامرةٍ قمت بها هنا ذات *ليلة* باردة منذ ما يزيد على نصف القرن . كنا فى منتصف الليل ، و كنت عائدا إلى منزلى بعد رحلة زحلقة على الجليد ، و فى ضوء *البدر* الجميل ، حدث أن *انزلقت* لأسقط فى إحدى بركتى *الخيل* الشهيرتين فى سالزبورج .... لاشك أنْ قد كانت هناك أسباب *أخرى* لاختيارى لإلقاء خطاب الافتتاح . ثم طرأ على ذهنى خاطر . إننى حقا متفرد فى ناحية ما : إننى متفائل . إننى متفائل فى عالم له قانون صارم يُلْزمك بأن تكون متشائما إذا كان لك أن تبقى بين

الصفوةِ أهلِ الفكر . و أنا أعتقد أن عصرنا ليس بهذا السوء الذى يشيعونه عنه . إننى أعتقد أنه عصر أفضل و أكثر جمالا من سمعته . منذ ربع قرن ألقيت محاضرة كان لها عنوان قد يثير اليوم أكثر مما أثار آنئذ : " تاريخ عصرنا : رؤية متفائل " . و على هذا ، فإذا كان ثمة ما يؤهلنى لهذا الخطاب فربما كانت إذن سمعتى كمتفائل عنيد .

اسمحوا لى أن أقول كلمتين عن تفاؤلى هذا ، فهو يتعلق أيضا بأشياء ترتبط بمهرجان سالزبورج . منذ أعوام عديدة - على الأقل منذ أيام أدولف لوس و كارل كراوس - و كنت أعرفهما - التزم مفكرونا و بشدة بمبدأ يقول إن ما يسمى ثقافتنا هو صناعة تُستغل للربح ، و بذا فهى ليست سوى سَقَطِ متاعٍ و سوقية . إن المتشائم لا يرى سوى الفساد و قلة الذوق خصوصا فيما تقدمه هذه الصناعة للجماهير كثقافة . لكن المتفائل يرى الناحية الأخرى : تُباع الآن ملايين الاسطوانات و الأشرطة التى تحمل أجمل أعمال باخ و موزار و بيتهوفن و شوبيرت - أعظم الموسيقيين طرا - كما أن عدد من تحولوا إلى عشق هؤلاء الموسيقيين العظام و أعمالهم الرائعة قد أصبح يفوق الحصر .

طبيعى أن أتفق مع المتشائمين عندما يؤكدون أننا نربى أطفالنا - عامدين أو نكاد - ليتعودوا على العنف ، بأن نُعَرِّضَهم لأفلام العنف بالسينما و التلفزيون . وسنجد نفس الشىء تقريبا ، بكل أسف ، فى الأدب الحديث . لكنى كمتفائل أستطيع أن أقول إنه على الرغم من كل محاولاتنا لنشر العنف ، فإن هناك لا يزال بعالمنا الكثيرُ من الناس الطيبين النافعين . و على الرغم مما يقوله المتشائمون الثقافيون عن زماننا المفعم بالكره - و قد يكون حديثهم مقنعا - إلا أن هناك لا يزال الكثيرون ممن يسعدون بحياتهم .

يشير المتشائمون إلى التدهور الأخلاقى و السياسى ، إلى تجاهل حقوق الانسان التى حسبْنا جميعا أنها مصونة - هم على حق . لكن ، هل هم على حق أيضا عندما ينحون باللائمة على العلم أو استخدامه فى التكنولوچيا . كلا ، بالقطع . لكن المتفائل يلاحظ أن العلم و التكنولوچيا قد جلبا رخاءً ، إن يكن متواضعاً ، لشعوب

أوروبا و أمريكا ، و أن الفقر المدقع ، الذى كان سائدا بالقرن الماضى ، كاد أن ينتهى من مناطق واسعة بالعالم .

يا سيداتى و يا سادتى ، أنا لست من المؤمنين بالتقدم و لا بقانونٍ للتقدم . فى تاريخ البشرية كان ثمة صعودٌ و هبوط . و لقد تتزامن الثروة مع الفساد ، و ازدهار الفنون مع تدهور الانسانية و حسن الطوية . منذ أكثر من أربعين عاما كتبت بضع مقالات ضد الاعتقاد فى التقدم و ضد أثر البدع و الانبهار بالحداثة على الفن و على العلم . و لم يحدث إلا مؤخرا أن دعينا إلى الإيمان بفكرة الحداثة و التقدم ، و ها نحن اليوم نُعَرَّض للتشاؤم الثقافى . و ما أريد أن أقوله للمتشائمين هو أننى فى حياتى الطويلة لم أر التقهقر وحده ، و إنما رأيت أيضا دلائل غاية فى الوضوح على التقدم . لقد عَمِى عن هذا المتشائمون الثقافيون الذين لا يريدون الاعتراف بأن هناك شيئا فى عصرنا أو فى مجتمعنا طيبا . ثم إنهم يُعمون الآخرين . إننى اعتقد أنه من المسىء أن يظل قادةُ المفكرين المحبوبون يؤكدون للناس أنهم فى واقع الأمر يعيشون فى الجحيم . هم بذلك لا يجعلون الناس مستائين فحسب – و هذا وحده ليس سيئا للغاية – إنما هم يجعلونهم أيضا تعساء . يحرمونهم من البهجة فى الحياة . كيف أنهى بيتهوفن عمله ، و قد كانت حياته الشخصية غاية فى التعاسة ؟ أنهاها بقصيدة شيلر " أغنية إلى البهجة " .

عاش بيتهوفن زمن أحلام الحرية المُحْبَطة . هلكت الثورة الفرنسية فى عهد الرعب و فى امبراطورية نابليون . أخمدت إعادةُ ميترنيخ فكرةَ الديموقراطية ، وشحذت حدةَ الخصومة بين الطبقات . كان بؤس الجماهير عظيما . كانت " ترنيمة بيتهوفن إلى البهجة " احتجاجا حميما ضد الخصومة الطبقية التى شطرت البشرية . يقول شيلر إن بيتهوفن كان " منقسما على نفسه بحدة " عندما حوَّر التعبير فى موقع تتفجر فيه الجوقة ، ليستبدل به التعبير " منشطر بوقاحة " . لكنه لم يعرف الكره الطبقى ؛ لم يكن يعرف سوى حب اخوته فى البشرية . و تكاد تنتهى أعماله جميعا إما بروح السلوان – كما فى ***ميسًا سوليمنيس*** ، أو بالبهجة العارمة ، كما فى السيمفونيات و ***فيديليو*** .

أصبح الكثير من الفنانين المثمرين المعاصرين ضحايا هذه الفكرة التى ذاعت عن الثقافة . آمنوا أن مهمتهم هى أن يعرضوا بطريقة بشعة ما يعتبرونه عالماً بشعا أو حقبة تاريخية بشعة . صحيح أن بعض كبار الفنانين فى الماضى قد فعلوا نفس الشىء، و فى ذهنى الآن جويا و كِيته كولڤيتس . و مثل هذا النقد للمجتمع أمر ضرورى ، ولابد له أن يكون مثيرا للقلق البالغ . لكن مغزاه لا يصح أن يبقى عويلاً ، إنما يجب أن يكون صيحةً لقهر الآلام ، كما فى ***زواج فيجارو*** المليئة بنقد عصرها . تمتلىء هذه المسرحية بالسخرية و الهجاء و التهكم ، لكن بها أيضا مغزى أعمق . فى هذا العمل الهائل وفرةٌ من الجِد بل و حتى من الأسى ، و فيه أيضا الكثير من البهجة و الحيوية الغامرة .

سيداتى و سادتى . لقد قلت الكثير عن تفاؤلى ، و أرى أن الوقت قد حان لأصل إلى دعواى التى أعلنتها : " النقد الذاتى المبدع فى العلم و فى الفن " .

و هذه الدعوى ترتبط ارتباطا وثيقا بما ذكرته فى مقدمتى . و أحب أن أتحدث ، فى إيجاز ، عن بعض التشابهات و الاختلافات بين العمل الابداعى لكبار العلماء الطبيعيين و بين مثيله لدى كبار الفنانين ، آملاً أن أقارع دعاية المتشائمين الثقافيين ضد العلوم الطبيعية – و هى قضية قد طفت مؤخرا على السطح .

لكبار الفنانين عادةً اهتمام محورىٌ واحد : عملهم الفنى ؛ العمل الذى به هم منشغلون . هذا هو معنى " الفن من أجل الفن " ؛ لأن هذا يعنى : الفن من أجل ***العمل الفنى*** . و نفس الشىء صحيح بالنسبة لكبار العلماء . من الخطأ البيِّن أن نتصور أن الدافع إلى العلوم الطبيعية ، يكمن فى تطبيقاتها . لم يفكر پلانك أو آينشتين، لا و لا رذرفورد أو بوهر ، فى تطبيق عملى محتمل للنظرية الذرية . على العكس . فحتى عام ١٩٣٩ كانوا يرون أن مثل هذا التطبيق العملى أمر مستحيل ؛ لقد أحالوا الفكرة إلى مجال الخيال العلمى . كان هؤلاء الرجال يبحثون من أجل البحث ، يبحثون عن الحقيقة من أجل الحقيقة . كانوا فيزيائيين ، أو بصورة أفضل ، كانوا كوزمولوچيين، تدفعهم الرغبة التى عبر عنها فاوست جوته فى قوله :

أن يعرفوا أي قوى قد تكون
تلك التى تحفظ وحدة هذا العالم .

هذا حلم للبشرية قديم ، حلم الشعراء و المفكرين . يمكن أن نجد التأمل الكوزمولوچى فى كل الحضارات القديمة . نجده فى ***إلياذة*** هوميروس كما نجده فى ***ثيوجونيا*** هيسيود .

هناك لا يزال بعض من العلماء ، و الكثير من الهواة طبعا ، الذين يعتقدون أن العلوم الطبيعية ليست سوى تجميع للوقائع – ربما لكى تستخدم فى الصناعة . و أنا أرى العلم بشكل مختلف . بداياته نجدها فى الأساطير الشعرية و الدينية ، فى الخيال الجامح للإنسان ، الذى يحاول أن يجد تفسيراً لأنفسنا و للعالم . يتطور العلم من الأسطورة ، تحت تحدى النقد العقلى : صورة من النقد تدفعها فكرةُ الحقيقية ؛ البحثُ عن الحقيقة ، و الأملُ فى بلوغها . أما السؤالان الأساسيان من خلف هذا النقد فهما : هل يمكن أن يكون هذا صحيحا ؟ و هل هو صحيح ؟ بذا أصل إلى الدعوى الأولى لخطابى : الشعر و العلم لهما نفس الأصل . أصلهما فى الأساطير .

أما دعواى الثانية فهى : يمكن أن نميز نوعين من النقد ، واحداً ذا اهتمامات جمالية و أدبية ، و آخر ذا اهتمامات عقلية . فأما الأول فيقود من الأسطورة إلى الشعر ، و أما الثانى فيقود من الأسطورة إلى العلم ، أو إلى العلم الطبيعى إذا أردنا الدقة . الأول يقيِّم جمال اللغة ، طاقة الإيقاع ، تألق الصور و حيويتها ، التوتر الدرامى و قدرته على الاقناع . و هذا النوع من الحكم النقدى يؤدى إلى الشعر ، لاسيما الملحمة و الشعر الدرامى ؛ إلى الأغنية الشعرية ، و معها إلى الموسيقى الكلاسيكية .

من ناحية أخرى فإن النقد العقلى يسأل عما إذا كان الخطاب الأسطورى صحيحا ؛ عما إذا كان العالم حقا قد تطور بالطريقة المُدَّعاة : عما إذا كان قد خُلِق بالطريقة التى يخبرنا بها هيسيود ، أم تراها الطريقة التى يقول بها ***سفر التكوين*** . تحت ضغط مثل هذه الأسئلة تصبح الأسطورة كوزمولوچيا ، عِلْم عالَمِناً ، بيئتنا ؛ وتتحول إلى علم طبيعى .

و دعوای الثالثة هی أن هناك لا يزال آثاراً تخلفت عن الأصل الشائع للشعر والموسيقی من ناحية ، و للكوزمولوچيا و العلم من ناحية أخری . أنا لا أقول إن الشعر كله ذو طبيعة أسطورية ، أو أن كل العلم كوزمولوچيا . إن ما أود أن أقوله هو أننا سنجد أن خَلْق الأساطير فی الشعر (يكفی أن تفكر فقط فی قصيدة "**كل شخص**" لهوفمانستال) و فی العلم ، لا يزال يلعب دوراً أكبر بكثير من المتوقع . الأساطير هی محاولاتنا الساذجة ، التی يوحی بها تخيلنا ، لتفسير أنفسنا و عالمنا لأنفسنا . ثمة قدر كبير من الشعر و من العلم أيضا يمكن أن يوصف بأنه محاولة لتفسير عالمنا لأنفسنا ، محاولة ساذجة ، حفزها التخيل .

بين الشعر و العلم – و من ثم الموسيقی أيضا – صلة دم . هما ينشآن عن محاولة فَهْم أصلنا و مصيرنا و أصل عالمنا و مصيره .

يمكن أن نصف هذه الدعاوی الثلاث بأنها فروض تاريخية ، و إن كان من الصعب أن نشك فی الأصل الاسطوری للشعر الاغريقی ، و علی الأخص التراچيديا الاغريقية . و لقد كان للفروض الثلاثة ثمارها بالنسبة للتحقيق فی بدايات الفلسفة الطبيعية الإغريقية . إن علمنا الطبيعی الغربی و فنَّنا الغربی ، كليهما ، هما الولادة الثانية – النهضة – لأسلافهما الإغريقية . و لكن ، و علی الرغم من أن للفن و العلم أصلاً شائعا ، فإن بينهما فروقا جوهرية .

فی العلم ، هناك تقدم . و هذا يتعلق بحقيقة أن للعلم هدفا . العلم هو البحث عن الحقيقة ، و هدفه هو الاقتراب من الحقيقة . و فی الفن أيضا قد تكون هناك أهداف . و بقدر ما نقضيه من زمن فی موالاة نفس الهدف ، يمكننا حقا أن نتحدث أحيانا عن تقدم فی الفن . ظلت محاكاة الطبيعة لزمان طويل هدفاً فی التصوير الزيتی و النحت ، و إن لم يكن هذا هو الهدف الرئيسی أبدا . و الحق أننا نستطيع أن نتحدث عن التقدم بالنسبة لهذا الهدف ، مثلا فی معالجة الضوء و الظلال . و لقد نذكر هنا الرسم المنظوری . لكن مثل هذه الأهداف لم تكن أبداً القوی الدافعة فی الفن . كثيرا ما تؤثر فينا الأعمال الفنية الكبيرة مستقلةً عن تمكُّن الفنان من مثل هذه المهارات وغيرها من الوسائل الأخری التی تخضع للتقدم .

كثيرا ما رؤى ، و كثيرا ما أُكِّد على أنْ ليس ثمة تقدمٌ عام فى الفن . ربما بالغتْ الفنيةُ البدائية فى التأكيد على هذا ، لكن ، حيثما وجد التقدم بيقين - أو التدهور بالطبع - كان ذلك فى القدرة الإبداعية للفنان الفرد .

على كل فنان أن يدرس فنه ، حتى لو كان فى عبقرية موزار . لكل فنان معلِّمه ، أو لكل الفنانين تقريبا . و كل فنان عظيم يتعلم من تجاريبه الخاصة ، من أعماله . يقول أوسكار وايلد ، و هو شاعر كبير ليس مجهولاً فى سالزبورج (فى رواية : ***مروحة الليدى ويندرمير***) : " إن الخبرة هى الإسم الذى يطلقه كل منا على أخطائه " . و يقول چون آرشيبولد هويلر - الفيزيائى و الكوزمولوچى الكبير - : " إن مشكلتنا كلها هى أن نرتكب الأخطاء بأسرع ما يمكن " و تعليقى على هذا هو : ومهمتنا هى أن نكتشف أخطاءنا و أن نتعلم منها . لقد قام حتى موزار بإجراء تغييرات جذرية و تحسينات على بعض أعماله ، مثلا فى أحد أعماله الأولى (الخماسية الوترية) . أنتج موزار أعظم أعماله فى العقد الأخير من حياته القصيرة ، من نحو عام ١٧٨٠ و حتى وفاته عام ١٧٩١ ، من الرابعة و العشرين و حتى سن الخامسة والثلاثين. و هذا يبين بجلاء أنه قد تعلم من النقد الذاتى و بسرعة مذهلة . و من المذهل حقا أنه قد كتب ***سيراجليو*** و عمره ٢٥ أو ٢٦ عاماً ، و كتب ***فيجارو*** فى عمر الثلاثين .

لكن عنوان هذا الخطاب (النقد الذاتى المبدع فى العلم و فى الفن) مأخوذ عن عمل لبيتهوفن ، و على وجه التحديد عن معرض لمسوَّدات بيتهوفن نظَّمَتْه جمعيةُ أصدقاء الموسيقى فى ڤيينا ، و قمت بزيارته منذ سنين عديدة .

و مسودات بيتهوفن هى وثائق عن نقده الذاتى المبدع ؛ عن إعادة النظر المستمرة فى أفكاره ، و عن تصويباته القاسية التى أجراها عليها . و هذا الموقف ، موقف النقد الذاتى الذى لا يرحم ، قد يسهِّل علينا قليلا تفهم التطور الشخصى المذهل لبيتهوفن ، من وقت أن بدأ التأليف الموسيقىَّ تحت تأثير هايدن و موزار ، و حتى آخر عمل أنجزه .

هناك أنواع شتى من الفنانين و الكتاب . يبدو أن البعض لا يعمل بمنهج التخلص من الأخطاء . هؤلاء على ما يبدو قادرون على إبداع عمل كامل دون أية محاولات أولية ؛ هم يبلغون الكمال على الفور . من بين الفلاسفة ، كان برتراند راصل عبقريا من هذا النوع . كان يكتب أجمل لغة انجليزية . و فى مسوداته لن نجد أكثر من كلمة واحدة غيَّرها فى كل ثلاث صفحات أو أربع . و هناك آخرون يعملون بطريقة مختلفة تماما ، يتبعون فى كتابتهم طريقة التجربة و الخطأ ، طريقة الوقوع فى الأخطاء ثم تصويبها .

ينتمى موزار على ما يبدو – إلى المجموعة الأولى ، على الرغم من أنه قد أعاد كتابة بعض أعماله . لكن بيتهوفن كان ينتمى إلى المجموعة الثانية ، كان من هؤلاء الذين ينمو عملهم أحيانا عن الكثير من التصويبات .

من المثير أن نتأمل مناهج العمل التى اتخذها الفنانون من المجموعة الثانية . وهنا أحب أن أؤكد على أن كل ما أقوله عن هذا هو مجرد تأملات و حَدْس . أحدس أن هؤلاء يبدأون بمشكلة ، أو بمهمة ؛ مثلا بمهمة كتابة كونشرتو كمان ، أو موسيقى قداس ، أو أوبرا . أفترض أن جزءاً من المهمة هى أن يتمكن من فكرة ما عن حجم العمل و طبيعته و بنيته – قل مثلا صورة السوناتا – و ربما أيضا عن بعض اللحون الرئيسية التى سيستخدمها ؛ لاسيما فى حالة موسيقى القداس أو الأوبرا .

فإذا ما بلغنا مرحلة التنفيذ ، العمل الفعلى ، تحقيق الفكرة و تحويلها إلى الورقة ، بدأت خطة الفنان فى التحور تحت تأثير تنفيذ العمل ، الذى يشمل تصويبات نقده الذاتى و إزالة الأخطاء . تصبح الخطة أكثر تماسكا ، و تصبح خطوطها العامة أكثر تحديدا . يُقَيم مدى توافق كل جزء و كل تفصيلة مع الصورة المثالية للكل . والعكس بالعكس ، تُصَحَّح باستمرار الصورةُ المثالية للكل مع التقدم فى تحقيق العمل فى تفاصيله . ثمة تغذية استرجاعية هنا ، أخذ و عطاء ، ما بين الخطة و الصورة المثالية و هى تتحول لتغدو أوضح و أكثر تحديداً من ناحية ، و بين انبثاق العمل المحدد الملموس و هو يكتمل من خلال إصلاح الأخطاء من ناحية أخرى .

ربما أمكننا أن نلحظ هذا كأوضح ما يكون فى حالة رسام يعمل على لوحته ، نعنى حالة فنان يحاول أن يبنى تفسيره لموضوعٍ طبيعى . هو يصمم ، هو يخطط ، هو يبدأ فى التصويب . هنا سيضيف بقعة من اللون ، ثم يرجع إلى الوراء ليختبر أثرها . يتوقف أثر هذه البقعة المضافة من اللون كثيرا على السياق ، على كل ما هو موجود . و العكس بالعكس ، تؤثر بقعة اللون الجديدة بدورها على الكل ؛ يتغير كل شيء بسببها، يصبح كل شيء مختلفا ، إلى الأفضل أو إلى الأسوأ . و مع هذا الأثر على الكل تتغير فى ذهنه أيضا الصورة المثالية التى ينشدها و التى أبداً لم تكن محددة تماما . و سنجد فى حالة رسام الصور الزيتية بالذات ، أن المِثَال الذى ينشده يتحول ، و يتحول تفسيره لخصائص موضوعه .

المهم هنا هو أن تنفيذ عملية الرسم الزيتى ، نعنى محاولة تحقيقها ، لابد أن تأتى بالطبع قبل إجراء أى مقارنة نقدية أو تصحيح (" الفعل يأتى قبل المضاهاة " ، كما يقول إيرنست جومبريخ) . و من الناحية الأخرى ، لابد أن تكون هناك فكرة ، صورة مثالية ، يمكن للفنان أن يقارن عليها ما أنجزه من عمل ، فالتصحيح مستحيل دون وجود مثل هذا الشيء المثالى . تصبح المشكلة أقل إلحاحا إذا كان الشيء المطلوب تمثيله موجوداً لدى رسام الصورة الزيتية . و ربما كان نفس الشيء صحيحا فى الموسيقى ، حيث قد يسْهل أمر النقد الذاتى و تصويب الأخطاء إذا كان ثمة نص سيُلَحَّن . على أية حال ، إن تصحيح الأخطاء ليس إلا مقارنة ، مقارنة بين ما أُنجز وبين ما يستهدفه الفنان ، الصورة المثالية للعمل التى تتغير طول الوقت تحت تأثير ما أنجزه الفنان فعلاً من عمل . إن ما قد أُنجز يؤثر فى العملية الابداعية بقوة تتزايد . ولقد يمضى الأمر فى حالة الأعمال الكبرى إلى الحد الذى يعجز الفنان فيه عن أن يدرك أن ما أنجزه هو من صنعه ، يصبح العمل أكبر مما كان فى ذهنه . حدث هذا مع هايدن فى " *الخَلْق* " ، كما حدث بطريقة مختلفة تماما مع السيمفونية التى تخلى عنها شوبيرت نفسه : " *السيمفونية الناقصة* " .

دعنا نتحول الآن ، فى الختام ، إلى مقارنة الفنون بالعلوم ، تلك التى افترى عليها المتشائمون الثقافيون بدلاً من أن يفهموها . العمل فى العلم هو الفرض ، هو

النظرية ؛ و هدف النشاط العلمى هو الحقيقة ، أو الاقتراب من الحقيقة ، و القوة التفسيرية . و هذا الهدف ثابت إلى حد بعيد . ذاك هو السبب فى وجود التقدم ، تقدم قد يمكث قرونا : تقدم نحو نظريات أفضل و أفضل . و النقد الأكثر أهمية فى الأدب ، هو النقد الذاتى الخلاق للفنان ؛ أما فى العلم فإن النقد ليس هو النقد الذاتى فحسب ، إنما هو أيضا النقد المشترك : عندما يُغفل العالِم خطأً أو يحاول إخفاءه – و هذا شىء لا يحدث لحسن الحظ إلا نادرا – فإن هذا الخطأ عادة ما يكتشفه غيرُه من العلماء . منهج العلم ذاتى النقد و تبادلى النقد . يُقَيِّم النقدُ النظريةَ عن طريق ما أحرزتْه فى البحث عن الحقيقة . إن هذا هو ما يجعل النقد عقليا .

بالنظرية ، " عمل " العالم المبدع ، الكثير إذن مما هو مشترك مع " العمل " فى الفن ؛ النشاط الابداعى للعالم يشبه مثيله لدى الفنان – على الأقل نشاط فئة الفنانين الذى ينتمى اليهم بيتهوفن ، الفنانين الذين يبدأون بمفهوم جِسور ، ثم يرفعون من قيمته عن طريق النقد الخلاق ليبلغ ذرى ما فكروا فيها ؛ و تكون النتيجة أن تنمو ***كورال فانتازيا الجميلة*** ، لتصبح ***أغنية إلى البهجة*** ، الأجمل .

المُنَظِّر الكبير فى العلم يوازى الفنان الكبير . هو كالفنان تقوده تخيلاته و حدسه و إحساسه بالشكل . وَصَفَ أينشتين نموذج الذرة الذى طوره نيلز بوهر عام ١٩١٣ ، تلك النظرية الذرية التى حُسنت فيما بعد كثيرا ، وَصَفَهَا بأنها " عمل موسيقى من أرفع طراز " . لكن النظرية العلمية الكبيرة ، على عكس العمل الفنى الكبير ، تبقى دائماً خاضعةً للتحسين .

يعرف العالِمُ هذا ، و يعرف أن تخيلاته و حدسه بل و حتى إحساسه بالشكل ، كثيرا ما تضلله و لا تقوده إلى هدفه ؛ إلى اقترابٍ من الحقيقة أفضل . ذلك هو السبب فى الأهمية القصوى للفحص النقدى الدائم فى العلم ، الفحص الذى لا يقوم به مبدع النظرية وحده ، و إنما أيضا غيره من العلماء . ليس فى العلم عمل كبير يرتكز فحسب على الإلهام و الإحساس بالشكل .

يا سيداتى و يا سادتى ، أحب أن أختتم بفقرة مقتبسة عن واحد من أكبر العلماء ، يوهانس كِبْلَر ، الكوزمولوچى و الفلكى العظيم الذى توفى عام ١٦٣٠ ، العام الثانى عشر من حرب الثلاثين عاما . فى هذه الفقرة يأخذ كبلر نظريته عن حركة الأجرام السماوية نقطةً للبداية ، و يقارنها بالموسيقى ، على الأخص بالموسيقى الإلهية للكريات السماوية ، ثم ينتهى ، دون أن يدرى ، بترتيلة تمجد الموسيقى التى يبدعها الانسان ، الموسيقى المتعددة النغمات التى كانت آنئذ اكتشافا حديثا . كتب كبلر يقول :

> ليست الحركات السماوية إذن سوى نوع من تناغمٍ خالد ، تناغمٍ عقلى ، لا مسموع و لا ملفوظ . إنها تتحرك خلال توترِ تنافرات أصواتٍ ، تنافراتٍ تشبه مقاطع تأخر نَبْرها ، أو عُطِّلت و انحلت (يحاكى بها الناس تنافر الأصوات المناظرة بالطبيعة) ، لتصل إلى إغلاقات حصينة محددة سلفا ، كلٌ يحمل ستة حدود ، كوتر مؤلف من ستة أصوات . و بهذه العلامات تُمَيِّزُ الحركاتُ و توضحُ ضخامةَ الزمن . ليس ثمة ما هو أعجب أو أكثر رفعة من قواعد الغناء الجماعى فى هارمونية من أجزاء عديدة ، القواعد التى لم يعرفها القدامى ، و اكتشفها الانسانُ مؤخراً ، يقلد بها الانسانُ خالقَه ؛ حتى ليستطيع من خلال التآلف البارع للأصوات أن يستحضر فى دقائق رؤيةً لأبدية العالم فى الزمن ؛ أعنى ذلك الإحساسَ الحلوَ للنعيم الذى تُبهجنا به الموسيقى ، صدى الإله ، حتى لنكاد نبلغ الرضا الذى أودعه الربُّ الخالق فى أعماله .

معجم بالمصطلحات الانجليزية

(أ) إنجليزى - عربى

(A)

abstract	تجريدى
abstract set theory	النظرية المجردة للفئات
actual infinite	اللامتناهى الواقعى
aestheticism	المذهب الجمالى
aggression	عدوانية
agnostic	لا أدرىّ
anonymity	غُفْلِيَّة
anthropology	أنثروبولوچيا
antinomy	مناقَضة
antithesis	دعوى نقيضة
apperception	الوعى الذاتى
approach	اقتراب - معالجة
a priori	قَبْلِى
arbitrary	تحكمى
argument	حُجَّة
arrogance	غطرسة
assertion	تقرير
assumption	افتراض
atomists	ذريون

authenticity	أصالة
authoritarian	تسلطى - تحكمى
authority	سُلطة
autonomous	مستقل
autonomy	استقلال الذات
axiom	بَدَهيَّة
axiomatic set theory	النظرية الشكلية للفئات

(B)

behaviourism	سلوكية
belief	اعتقاد
biology	بيولوچيا

(C)

calculus (of classes)	جبر (الفصول)
calculus, propositional	جبر القضايا
causal	عِلِّىّ
certainty	يقين
characterological	طابعىّ
conception	إدراك
concrete	عينى
cognitive	معرفى
conjecture	حَدْس
consciousness	وعى

contructivism	بنائية
continuum	مُتَّصَل
conventionalism	مواضعة
conviction	قناعة
Copernicus	كوبرنيق
correspondence	تناظر
cosmology	كوزمولوچيا – علم الكونيات
critical - discursive	نقدى استطرادى
criticism	نقد
criticist	نقدانى
culture	ثقافة
cycle	دورة
cynicism	الكلبية

(D)

Darwinism	داروينية
decision	قرار
democracy	ديموقراطية
descendants	سُلَالَة
determinism	حتمية
determinist	حتمانى
development	تطوير
dialecticians	جدليون
dignity	كرامة
discovery	كشف

dogmatism	دوجماطية
dualist	اثنينى

(E)

ecology	إيكولوچيا
effect	أثر
elite	صفوة
emergent	طارىء
empiricism	تجريبية
engrams	ذكريات
enlightenment	تنوير
epistemology	إبستمولوچيا
essence	ماهية
ethnology	اثنولوچيا اجتماعية
ethology	ايثولوچيا - علم الأخلاق
event	حَدَث
evidence	بَيِّنَة
evident	بَدَهى
evolution	تطور
existentialism	وجودية
expectations	توقعات
explanation	تفسير
explanatory	شارح
explicandum	المُفَسَّر

expressionism	المذهب التعبيرى

(F)

fallibalism	لامعصومية
false	خاطىء
fanaticism	تعصب
fascism	فاشيةٌ
feedback mechanism	آلية استرجاعية
formalism	صورية
freedom	حرية
futurism	مستقبلية

(G)

gene pool	مستودع چينى
generalization	تعميم

(H)

hermeneutists	تأويليون
homoeostasis	تناغم
humanism	المذهب الانسانى
humanize	يؤنسن
hypothesis	فرض

(I)

idea	فكرة
idealism	مثالية
ideational	تخيلى
ideology	إيديولوچيا
ignorance	جهل
imagination	تخيل
immaterialism	لا مادية
immune system	الجهاز المناعى
indeterminism	لا حتمية
individualistic	فردانى
induction	استقراء
infallible	معصوم من الخطأ
inference	استدلال
infinite	لا متناهى
information	معلومات
initial conditions	شروط مبدئية
injustice	ظلم
inmate	قاطن
insight	تبصر
instantiate	يجعله لحظياً
institutional	مؤسسى
instrumental	أداتى
intellect	عقل

intellectual	ذهنى
intellectualism	تعقلية
intelligentsia	أهل الفكر
intelligible	معقول
interpretation	تأويل
intolerant	متعصب
intuition	حَدْس
invalid	باطل
irrationalism	لا عقلانية

(J)

judgement	حُكْم
justification	تبرير

(K)

knowledge	معرفة

(L)

language	لغة
law	قانون
liberal	ليبرالى
liberty	حرية
logic	منطق

logicism	النزعة المنطقية

(M)

marxism	ماركسية
materialism	مادية
mechanism	آلِيَّة
megalomania	جنون العظمة
method	منهج
milky way	درب التبانة
mind	ذهن – عقل
molecule	جزىء
monism	واحدية
mysticism	صوفية
myth	أسطورة

(N)

naturalism	المذهب الطبيعى
negation	سلب
niche	موطن
nihilism	عَدَمِية
normative	معيارى

(O)

objective	موضوعى
obligation	التزام

opinion	رأى
optics	بصريات
originality	أصالة

(P)

papyrus	بردى
paradigm	نموذج قياسى
passions	عواطف
pessimism	تشاؤم
phase	طور
philosophy	فلسفة
phototropy	انتحاء ضوئى
physical	فيزيقى
physicalism	فيزيقانية
physics	فيزياء
platonism	أفلاطونية
pluralism	تعددية
polyphonic	متعدد النغم
polytheism	الشرك
positivism	وضعية
postulates	مُسلّمات
predicate	المحمول
prejudice	حكم مسبق
premisses	مقدمات

primitivism	بدائية
primordial cell	خلية بدائية
principle	مبدأ
problem situation	موقف مشكلة
proof	برهان – دليل
propensity	نزعة طبيعية
proposition	قضية
propositional calculus	جبر القضايا
pseudoscience	علم زائف
psychology	سيكولوجيا

(Q)

quantum theory	نظرية الكم
quasi - actions	أشباه الأفعال

(R)

rationalism	عقلانية
real	واقعى
realism	المذهب الواقعى
reality	واقع
reason	عقل ، تعقل
reasonableness	حصافة
reasoning	استدلال
reduction	رَدّ

refutation	نقض – تفنيد
refute	ينقض ، يفند
relativist	نسبوى
relativity	نسبية
reliability	استيثاق
repercussion	ارتداد
representative function	وظيفة تمثيلية
repulsion	تنافر
restriction functional calculus	الجبر الدالى المقصور
rule	قاعدة

(S)

scholasticism	المدرسة اللاهوتية
scientism	النزعة التعالمية
sensationalism	المذهب الحسى
set theory	نظرية الفئات
signaling function	وظيفة إشارية
situation	موقف
skepticism	ارتيابية
slopisism	الأنا وَحْدِيَّة
social totality	جملة اجتماعية
speculative	نظرى
stance	الموقف العقلى
state	حال

statement	تقرير – عبارة
stoic	رواقى
subjective	ذاتى
subjectivism	ذاتانية
super-rational	فوق عقلية
superstition	خرافة
symbolism	رمزية
symmetry	تماثل

(T)

tabula rasa	لوح مصقول
tautology	تحصيل حاصل
technology	تكنولوچيا
tentative	تجريبى
theme	مبحث
theory	نظرية
thesis	دعوى
tolerance	تسامح
totalitarian	شمولى
totality , social	جُمْلة (اجتماعية)
transcendence	تعالى
trial and error	التجربة و الخطأ
true	صحيح
truth	حقيقة
tutelage	وصاية

(U)

ultimate	نهائى
uncertain	لايقينى
universe of sets	مُشْتَمَل فئات
utility	منفعة
utopia	يوتوبيا

(V)

validity	صحة
value	قيمة
verbalization	التعبير باللفظ
verdict	حكم
verity	حقيقة
view	رؤية

(ب) عربى - إنجليزى

(أ)

إبستمولوچيا	epistemology
أثر	effect
إثنولوچيا	ethnology
إثنينى	dualist
أداتى	instrumental
إدراك	conception
ارتداد	repercussion
ارتيابية	skepticism
استدلال	inference, reasoning
استقراء	induction
استقلال الذات	autonomy
استيثاق	reliability
أسطورة	myth
أشباه الأفعال	quasi - actions
أصالة	authenticity , originality
اعتقاد	belief
افتراض	assumption
أفلاطونية	platonism
اقتراب	approach

آلية استراجاعية	feedback mechanism
التزام	obligation
الأنا وَحْدِيَّة	slopisism
إنتحاء ضوئى	phototropy
أنثروبولوچيا	anthropology
أنثروبولوچيا اجتماعية	ethnology
أهل الفكر	intelligentsia
إيثولوچيا	ethology
إيديولوچيا	ideology
إيكولوچيا	ecology

(ب)

باطل	invalid
بدائية	primitivism
بدهى	evident
بدهية	axiom
بردى	papyrus
برهان	proof
بصريات	optics
بنائية	constructivism
بيِّنَة	evidence
بيولوچيا	biology

(ت)

تأويل	interpretation
تأويليون	hermeneutists
تبرير	justification
تبصر	insight
التجربة و الخطأ	trial and error
تجريبى	tentative
تجريبية	empiricism
تجريدى	abstract
تحصيل حاصل	tautology
تحكمى	arbitrary , authoritarian
تخيل	imagination
تخيلى	ideational
تسامح	tolerance
تسلطى	authoritarian
تشاؤم	pessimism
تطور	evolution
تطوير	development
تَعالِى	transcendence
تعبير باللفظ	verbalization
تعصب	fanaticism
تعقلية	intellectualism
تعميم	generalization
تفسير	explanation

refutation	تفنيد
assertion , statement	تقرير
technology	تكنولوچيا
symmetry	تماثل
correspondence	تناظر
homoeostasis	تناغم
repulsion	تنافر
enlightenment	تنوير
expectations	توقعات

(ث)

culture	ثقافة

(ج)

restriction functional calculus	الجبر الدالىّ المقصور
calculus of classes	جبر الفصول
propositional calculus	جبر القضايا
dialecticians	جدليون
molecule	جزىء
social totality	جملة اجتماعية
megalomania	جنون العظمة
ignorance	جهل

(ح)

state	حال
deterministic	حتمانى
determinism	حتمية
argument	حجة
event	حدث
conjecture , intuition	حَدْس
freedom	حرية
reasonableness	حصافة
truth , varity	حقيقة
judgement , verdict	حُكم
prejudice	حُكم مسبق

(خ)

false	خاطىء
superstition	خرافة
primordial cell	خلية بدائية

(د)

darwinism	دارونية
milky way	درب التَّبَّانَة
thesis	دعوى
antithesis	دعوى نقيضة
dogmatism	دوجماطية

دورة	cycle
ديموقراطية	democracy

(ذ)

ذاتانية	subjectivism
ذاتى	subjective
ذريون	atomists
ذكريات	engrams
ذهن	mind
ذهنى	intellectual

(ر)

رأى	opinion
رد	reduction
رمزية	symbolism
رؤية	view

(س)

سلّب	negation
سُلطة	authority
سُلاّن	descendants
سلوكية	behaviourism
سيكولوچيا	psychology

(ش)

شارح	explanatory
شرك	polytheism
شروط مبدئية	initial conditions
شمولى	totalitarian

(ص)

صحيح	true
صفوة	elite
صورية	formalism
صوفية	mysticism

(ط)

طابعىّ	
طارىء	characterological
طور	emergent
	phase

(ع)

عَدَمِيَّة	
عدوانية	nihilism
عقل	aggression
عقلانية	intellect , reason

rationalism	علم الأخلاق
ethology	علم زائف
pseudoscience	علم الكونيات
cosmology	عِلِّيّ
causal	عواطف
passions	عينى
concrete	

(غ)

arrogance	غطرسة
anonymity	غُفْلِيَّة

(ف)

fascism	فاشية
individualistic	فردانى
hypothesis	فرض
idea	فكرة
philosophy	فلسفة
refute	فَنَّد
superrational	فوق عقلية
physics	فيزياء
physicalism	فيزيقانية
physical	فيزيقى

(ق)

قاطن inmate

قاعدة rule

قانون law

قَبْلِى a priori

قرار decision

قضية proposition

قناعة conviction

قيمة value

كرامة dignity

كشف discovery

كلبية cynicism

كَمّ quantum

كوبرنيق Copernicus

كوزمولوچيا cosmology

(ل)

لا أدرىّ agnostic

لاحتمية indeterminism

لاعقلانية irrationalism

لامادية immaterialism

لامتناهى infinite

اللامتناهى الواقعى actual infinite

لا معصومية fallibalism

لا يقينى	uncertain
لغة	language
لوح مصقول	tabula rasa
ليبرالى	liberal

(م)

مادية	materialism
ماركسية	marxism
ماهية	essence
مبحث	theme
مبدأ	principle
مُتَّصَل	continuum
متعدد النغم	polyphonic
متعصب	intolerant
مثالية	idealism
محمول	predicate
المدرسة اللاهوتية	scholasticism
المذهب الانسانى	humanism
المذهب التعبيرى	expressionism
المذهب الجمالى	aestheticism
المذهب الحسى	sensationalism
المذهب الطبيعى	naturalism
مستقبلية	futurism
مستودع چينى	gene pool

مُسلَّمات	postulates
مشتمل فئات	universe of sets
معالجة	approach
معرفة	knowledge
معرفى	cognitive
معصوم من الخطأ	infallible
معقول	intelligible
معيارى	normative
المُفَسَّر	explicandum
مقدمات	primisses
مُنَاقَضَة	antinomy
منطق	logic
منفعة	utility
منهج	method
مؤسسىّ	institutional
مواضعة	conventionalism
موضوعى	objective
موطن	niche
موقف	situation
موقف عقلى	stance
موقف مشكلة	problem situation

(ن)

النزعة التعالمية	scientism

النزعة الطبيعية	proponsity
النزعة المنطقية	logicism
نسبية	relativity
نسبوى	relativist
نظرى	speculative
نظرية	theory
النظرية الشكلية للفئات	axiomatic set theory
نظرية الفئات	set theory
نظرية الكم	quantum theory
النظرية المجردة للفئات	abstract set theory
نقد	criticism
نقدانى	criticist
نقدى استطرادى	critical discursive
نَقَضَ	refute
نَقْض	refutation
نموذج قياسى	paradigm
نهائى	ultimate

(و)

واحدية	monism
واقع	reality
واقعى	real
وجودية	existentialism
وصاية	tutelage

وضعية	positivism
وظيفة إشارية	signaling function
وعى	consciousness
وعى ذاتى	apperception

(ى)

يوتوبيا	utopia

اقــرأ فى هــذه الســلسلة

احلام الاعلام وقصص اخرى	برتراند رســـل
الالكترونيات والحياة الحديثة	ى ٠ رادونسكايا
نقطــة مقابل نقطــة	الدس هكسلى
الجغرافيا فى مائة عــام	ت ٠ و ٠ فريمــان
الثقــــافة والمجتمــــع	رايموند وليامز
تاريخ العلم والتكنولوجيا (٢ جـ)	ر ٠ ج ٠ فوربس
الأرض الغــــامضة	ليســترديل راى
الرواية الانجليـــزية	والتـــر الـن
المرشد الى فن المسرح	لويس فارجـــاس
آلهــــة مصر	فرانسوا دوماس
الانسان المصرى على الشــاشة	د ٠ قدرى حفنى وآخرون
القاهرة مدينة الف ليلة وليلة	اولج فولكف
الهوية القومية فى السينما العربية	هاشــم النحــاس
مجمــوعات النقـــود	ديفيد وليام ماكدوال
الموسيقى ـ تعبير نفسى ـ ومنطق	عزيز الشـــــوان
عصر الرواية ـ مقال فى النوع الادبى	د٠ محسن جاسم الموسوى
ديـلان تومـــاس	اشراف س ٠ بى ٠ كوكس
الانسان ذلك الكائن الفريد	جــون لويس
الرواية الحـــديثة	جول ويست
المسرح المصرى المعــاصر	د٠ عبد المعطى شعراوى ٠
على محمــود طــه	انــور المعـــداوى
القــوة النفســية للاهرام	بيل شول وادنييت
فــن الترجمـــة	د ٠ صــفاء خــلوصى
تولســـتوى	رالف ئى ماتلـــو
ســـتندال	فيكتور برومبير

رسائل واحاديث من المنفى	فيكتور هوجو
الجزء والكل (محاورات في مضمار الفيزياء الذرية)	فيرنر هيزنبرج
التراث الغامض ماركس والماركسيون	سدنى هوك
فن الادب الروائي عند تولستوى	ف ٠ ع ٠ ادنيكوف
ادب الاطفال	هادى نعمان الهيتى
احمد حسن الزيات	د ٠ نعمة رحيم العزاوى
اعلام العرب في الكيمياء	د ٠ فاضل احمد الطائى
فكرة المسرح	جلال العشرى
الجحيم	هنرى باربوس
صنع القرار السياسى	السيد عليوة
التطور الحضارى للانسان	جاكوب برونوفسكى
هل نستطيع تعليم الاخلاق للاطفال ؟	د ٠ روجر ستروجان
تربية الدواجن	كاتى ثير
الموتى وعالمهم في مصر القديمة	ا ٠ سبنسر
النحل والطب	د ٠ ناعوم بيتروفيتش
سبع معارك فاصلة في العصور الوسطى	جوزيف داهموس
سياسة الولايات المتحدة الامريكية ازاء مصر ١٨٣٠ ــ ١٩١٤	د ٠ لينوار تشامبرز رايت
كيف تعيش ٣٦٥ يوما في السنة	د ٠ جون شندلر
الصحافة	بيير البير
اثر الكوميديا الالهية لدانتى في الفن التشكيلى	الدكتور غبريال وهبه
الادب الروسى قبل الثورة البلشفية وبعدها	د ٠ رمسيس عوض
حركة عدم الانحياز في عالم متغير	د٠ محمد نعمان جلال
الفكر الاوربى الحديث (٤ ج)	فرانكلين ل ٠ باومر
الفن التشكيلى المعاصر في الوطن العربى ١٨٨٥ ــ ١٩٨٥	شوكت الربيعى
التنشئة الاسرية والابناء الصغار	د٠ محيى الدين احمد حسين

نظريات الفيلم الكبرى	تأليف : ج · دادلى اندرو
مختارات من الأدب القصصي	جوزيف كونراد
الحياة فى الكون كيف نشأت وأين توجد؟	د· جوهان دروشنر
حــرب الفضــاء	طائفة من العلماء الأمريكيين
ادارة الصراعات الدولية	د· السيد عليوة
الميكروكمبيوتر	د · مصطفى عنانى
مختارات من الأدب اليابانى	صبرى الفضل
الفكر الأوربى الحديث ٢ ج	فرانكلين ل · باومر
تاريخ ملكية الأراضى فى مصر الحديثة	جابرييل باير
اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة	انطونى دى كرسبنى
كتابة السيناريو للسينما	دوايت سوين
الزمن وقياسه	زافيلسكى ف · س
اجهزة تكييف الهواء	ابراهيم القرضاوى
الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى	بيتر رداى
سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى	جوزيف داهموس
التجربة اليونانية	س · م بورا
مراكز الصناعة فى مصر الاسلامية	د· عاصم محمد رزق
العلم والطلاب والمدارس	رونالد · · سمبسون ونورمان د· اندرسون
الشارع المصرى والفكر	د· أنور عبد الملك
حوار حول التنمية الاقتصادية	ولت وتيمان روستو
تبسيط الكيمياء	فريد · س · هيس
العادات والتقاليد المصرية	جون بوركهارت
التذوق السينمائى	آلان كاسبيار
التخطيط السياحى	سامى عبد المعطى
البذور الكونية	فريد هويل شاندرا يكراماسينج
دراما الشاشة (٢ ج)	حسين حلمى المهندس
الهيروين والايدز	روى روبرتسون
صور افريقية	دوركاس مالكينتوك
نجيب محفوظ على الشاشة	هاشم النحاس

الكمبيوتر فى مجالات الحياة	د٠ محمود سرى طـه
المخدرات حقائق اجتماعية ونفسية	بيتـر لـورى
وظائف الأعضاء من الألف الى الياء	بوريس فيدوروفيتش سيرجيف
الهنـدسة الوراثية	ويليام بينز
تربية اسـماك الزينـة	ديفيـد الدرتون
كتب غيرت الفكر الانسانى (٣ ج)	أحمد محمد الشنوانى
الفلسفة وقضايا العصر (٣ ج)	جمعها : جون ر٠ بورر وملتون جولدينجر
الفكر التاريخي عنـد الاغريق	ارنولد توينبى
قضايا وملامح فى الفن التشكيلى المعاصر	د ٠ صـالح رضـا
التغذية في البلدان النامية	م٠هـ ٠ كنج وآخـرون
بداية بلا نهـاية	جـورج جاموف
الحرف والصناعات في مصر الاسلامية	د٠ السيد طه ابو سديرة
حـوار حـول النظـامين الرئيسيين للكـون	جاليليـو جاليليـه
الارهـاب	اريك موريس والان هـو
اخنـاتون	سـيريل الـدريد
القبيـلة الثـالثة عشرة	آرثر كيسـتلر
الفلسفة وقضايا العصر (ج)	جـون بـورد
الأساطير الاغريقية والرومانية	ب ٠ كوملان
تاريخ العلم والتكنولوجيا	ر ٠ ج ٠ فوربس
التـوافق النفسى	توماس ا ٠ هاريس
الدليل الببليوجرافى	مجموعة من الباحثين
لغـة الصـورة	روى ارمـز
الثورة الاصلاحية فى اليابان	ناجـاى متشـيو
العـالم الثـالث غـدا	بول هاريسون
الانقـراض الكبيـر	ميخائيل البى ، جيمس لفلوك
تاريـخ النقود	فيكتـور مورجان
التحليل والتوزيع الأوركسترالى	اعداد محمد كمال اسماعيل
الشاهنامة (٢ ج)	أبو القاسـم الفردوسى
الحيـاة الكريمـة (٢ ج)	بيرتون بورتر
قيـام الدولة العثمانية	محمد فؤاد ، كوبريلى

عن النقد السينمائى الأمريكى	ادوارد ميرى
ترانيم زرادشت	اختيار / د· فيليب عطية
السينما العربيــة	اعداد/ مونى براج وآخرون
دليل تنظيم المتــاحف	آدامز فيليب
سقوط المطر وقصص أخــرى	نادين جورديمر وآخرون
جماليــات فن الاخراج	زيجمونت هبنــر
التاريخ من شتى جوانبه (٣ جـ)	ستيفن اوزمنت
الحملة الصليبية الأولى	جوناثان ريلى سميث
التمثيل للسينما والتليفزيون	تونى بار
العثمانيون فى أوربا	بــول كولز
صناع الخلود	موريس بير برايو
الكنائس القبطية القديمة فى مصر (٢ جـ)	الفريد ج · بتــلر
رحلات فارتيما	رودريجو فارتيما
انهم يصنعون البشر (٢ جـ)	فانس بكارد
فى النقد السينمائى الفرنسى	اختيار / د· رفيق الصبان
السينما الخيالية	بيتــر نيكوللز
السلطة والفرد	برتراند راصل
الأزهر فى الف عام	بينــارد دودج
رواد الفلسفة الحديثة	ريتشارد شاخت
سفر نامه	ناصر خسرو علوى
مصر الرومانيــة	نفتالى لويس
كتابة التاريخ فى مصر القرن التاسع عشر	جاك كرابس جونيور
الاتصال والهيمنة الثقافية	هربرت شــيللر
مختارات من الآداب الآسيوية	اختيار / صبرى الفضل
كتب غيرت الفكر الانسانى (٣ جـ)	احمد محمد الشنوانى
الشموس المتفجرة	اسحق عظيموف
مدخل الى علم اللغة	لوريتــو تود
حديث النهر	اعداد / سوريال عبد الملك
من هم التتــار	د· ابرار كريم الله

ماستريخت	اعداد / جابر محمد الجزار
معالم تاريخ الانسانية ٤ جـ	هـ٠ج٠ ولز
حضارة الاسلام	جوستاف جرونيباوم
الحملات الصليبية	ستيفن رانسيمان
الطفل ٢ جـ	أرنولد جزل
افريقيا الطريق الآخر	بادى اونيمود
السحر والعلم والدين	برنسلاو مالينوفسكى
الكون ٠ ذلك المجهول	جلال عبد الفتاح
تكنولوجيا فن الزجاج .	محمد زينهم
حرب المستقبل	مارتن فان كريفلد
الفلسفة الجوهرية	سونداری
الاعلام التطبيقى	فرانسيس ج برجين
تبسيط المفاهيم الهندسية	جى كارفيـــل
تحول السلطة	الفين توفلر
فن المايم والبانتومايم	توماس ليبهارت
السيناريو فى السينما الفرنسية	اعداد كريستيان سالين
خفايا نظام النجم الأمريكى	بول وارن
رحلة جوزيف بتس	الحاج يوسف
الفيلم التسجيلى	اعداد محمود سامى عطا الله
بين تولستوى وديستويفسكى	جورج ستاتير
المرأة الفرعونية	كريستيان دى روش
انواع الفيلم الأمريكى	ستانلى جيه سولومون
فن الفرجه على الأفلام	جوزيف ٠ م ٠ بوجز

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب٢٦٢٥/١٩٩٦

I.S.B.N 977-01-4696-X

إن البحث عن عالم أفضل مهمة لا تكتمل أبدا، ولكنها أبدا ليست عبثا. والمقالات والمحاضرات التي يضمها هذا الكتاب ترسم الكثير من النواحي المعروفة وغير المعروفة في فكر السير كارل پوپر - تتجول المناقشات ما بين مشاكل السياسة وتاريخ الفلسفة، وبدايات التأمل العلمي لدى الإغريق، وتعرض لكبار رموز التنوير مثل ڤولتير وكانط، وللعلاقة ما بين العلم والفن، ودور العلم في حضارتنا، ودور النقد الذاتي في الفنون.

والكتاب يقدم تبصرات جديدة مثيرة وهامة في فكر واحد من أكبر فلاسفة عصرنا.

ولد السير كارل پوپر في فيينا في ٢٨ يوليو ١٩٠٢ وهاجر إلى انجلترا حيث استقر وتوفي في ١٧ سبتمبر ١٩٩٤. كان من أكبر الفلاسفة المناضلين من أجل حرية البشر، وواحدا من أكبر نقاد الماركسية وغيرها من الإيديولوچيات الشمولية.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب